وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية

أسست عام ١٣٨٥ هـ - ١٩٦٥م
الوعي الإسلامي
AL-Waei Al-Islami
مجلة كويتية شهرية جامعة

الاجتهاد بالرأي

في عصر الخلافة الراشدة

دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده وتاريخه

تأليف
الدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي

الإصدار
الحادي والعشرون
١٤٣٢هـ - ٢٠١١م

أصل هذا الكتاب رسالة دكتوراه قدّمت إلى كلّيّة الشّريعة بالجامعة الأردنيّة، ونوقشت بقاعة مجمع اللّغة العربيّة الأردنيّ في عمّان، وقد حصل صاحبها على درجة الدّكتوراه بامتياز مع معدّل تراكميّ في جميع الموادّ المقرّرة قدره: (١٠٠٪)، ووضع اسمه في سجلّ الشّرف الذّهبيّ للجامعة. كما حصلت الرّسالة على أوّل توصية تمنحها كلّيّة الشّريعة بالطّبع على نفقة الجامعة الأردنيّة والتّبادل بين الجامعات والهيئات العلميّة.

الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية

الوعي الإسلامي
AL-Waei AL-Islami
مجلة كويتية شهرية جامعة

تصدرها وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية - دولة الكويت
في مطلع كل شهر عربي

الطبعة الأولى
١٤٣٢ هـ - ٢٠١١ م

الإصدار الحادي والعشرون
١٤٣٢ هـ - ٢٠١١م

الموقع على الإنترنت	www.alwaei.com
البريد الإلكتروني	info@alwaei.com

العنوان
ص.ب ٢٣٦٦٧ الصفاة ١٣٠٩٧ - الكويت
هاتف :٢٢٤٦٧١٣٢ - ٢٢٤٧٠١٥٦ - ١٨٤٤٠٤٤ - فاكس : ٢٢٤٧٣٧٠٩

الاشراف العام
رئيس التحرير
فيصل يوسف أحمد العلي

الوعي الإسلامي
مجلة كويتية شهرية جامعة

وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية
قطاع الشؤون الثقافية

الاجتهاد بالرأي
في عصر الخلافة الراشدة

دراسة تحليلية في أصول سياسة التشريع ومقاصده وتاريخه

تأليف

الدكتور عبد الرحمن بن معمر السنوسي
أستاذ الشريعة بجامعة الجزائر

الإصدار الحادي والعشرون

الوعي الإسلامي

بسم الله الرحمن الرحيم

تصدير

بقلم/ رئيس تحرير مجلة الوعي الإسلامي

الحمد لله الذي أظهر بدائع مصنوعاته على أحسن النظام، وخصّص من بينها نوع الإنسان بمزيد الطَّوْل والأنعام، وهدى أهل السعادة منهم للإيمان والإسلام، وأرشدهم إلى طريق معرفة استنباط قواعد الأحكام، ليباشروا الحلال منها ويجانبوا الحرام، وأشهد أن لا إله إلا الله ذو الجلال والإكرام، وأشهد أن محمدا عبده ورسوله الذي فضّله بالإعجاز والبيان، ﷺ.

وعلى صاحبه أبي بكر أول من جمع القرآن، وعلى الفاروق الموصوف بالعدل وكذلك كان، وعلى عثمان التقي الحيي الذي تستحي منه ملائكة الرحمن، وعلى عليٍّ سيد العلماء والشجعان، وعلى سائر آله وأصحابه، صلاة قائمة على ممر الزمان وسلم تسليما.

أما بعد:

فقد تطابق قاضي العقل وشاهد الشرع وهو المزكّى المعدل على أن أرجح المطالب وأربح المكاسب وأعظم المواهب وأكرم الرغائب هو العلم، وأشرف العلوم وأكملها وأنفع المعارف وأجلها هو العلوم الشرعية والمعارف الدينية، وكان علم أصول الفقه من جملتها في الرتبة العظمى والدوحة العليا؛ إذ جمع فيه الرأي والشرع، واصطحب فيه العقل والسمع.

وترجع أهمية المنهج الاجتهادي في عصر الخلفاء الراشدين الأربعة رضي الله عنهم إلى تمثيلها بياناً واقعياً وتمثُّلاً عمليًّا للوارد في القرآن الكريم والسنة النبوية، إضافة إلى أن علماء عصر الخلافة الراشدة هم أزكى وأنبل

وأشد فهما ممن جاء بعدهم، مما يجعل الاطلاع على طرائقهم في الفهم ومجاراة الرأي ونظرهم في نصوص الوحي من الأهمية بمكان، وهذا الكتاب الذي بين أيدينا «الاجتهاد بالرأي في عصر الخلافة الراشدة» للدكتور عبدالرحمن بن معمر السنوسي، يعالج هذه القضية بتوسّع وموسوعية، يشهد عليها ما تضمنه كتابه من مباحث أصولية وفقهية ومقارنة مقاصدية وحِكَمية، ومن أهم ما يميّز هذا الكتاب العالي القدْر ما اشتمل عليه من دقائق علمية ومقاصدية جادّة، ومنها ما يلي:

- مضمون الاجتهاد بالرأي ومكانته في التشريع الإسلاميّ.
- عصر الخلافة الراشدة ودوره التشريعيّ.
- عوامل نشوء الاجتهاد بالرأي في عصر الخلفاء الراشدين.
- الخصائص العامة للاجتهاد بالرأي.
- روافد الاجتهاد بالرأي لدى الصحابة رضي الله عنهم ومظاهره في عصور الخلافة الراشدة.
- أُسُس الاجتهاد بالرأي واتجاهاته ومجالاته وآثاره.
- المقرَّرات المستخلصة من مناهج الرأي في عصر الراشدين.

ومجلة الوعي الإسلامي لحرصها على نشر كل مفيد، هاهي بفضل الله تعالى تخرج لطلبة العلم هذا السِّفْر الممتع، وتسأل الله تعالى أن يعينها ويمدّها بالتوفيق حتى تخرج غيره من الكنوز المخبّأة التي تنتظر النور، والمجلة تمتنّ للدكتور عبدالرحمن السنوسي لقبوله طباعة الكتاب عبر مجلة الوعي الإسلامي، وتشكره على ذلك جزيل الشكر وأوفاه، كما تسأل الله سبحانه أن ينفع بهذا الكتاب وبغيره، والحمد لله أولا وآخرا وصلى الله وسلم وبارك على عبده ورسوله محمد وعلى آله وصحبه أجمعين.

رئيس تحرير مجلة الوعي الإسلامي

فيصل يوسف العلي



بسم الله الرحمن الرحيم
تركة من الله ونعم

مقدّمة

الحمد لله الذي خلق السّماوات والأرضَ، وجعل الظّلمات والنّور، ثم الذين كفروا بربّهم يعدلون.

لك الحمدُ يا ربِّ على ما أوليتنا من النِّعم، وملءَ ما يسعهُ ملكوتُك الأعظم، ثم لكَ الحمدُ أعداداً لا يحصيها إلّا أنت؛ سُبحانك لا معبودَ بحقّ غيرُك، ولا إلهَ سواك.

لكَ الحمدُ يا من يُدني من اقتربَ منه، ويدعو إلى نفسهِ من أدبرَ عنه، لك الحمدُ يا من لا يمنعُ إنعامَهُ التّقصير، ولا يعجّلُ انتقامَهُ التّفريط؛ رحمتُكَ بنا يا ربّ لا تُقارَنُ بأدناها شفقةُ الأمّهات، وتجاوزُكَ عن مجاهرتنا لك بالعصيانِ قد قَصُرَتْ عن الإحاطةِ به النّعوتُ والصّفات؛ من وفدَ على غيرك خائبٌ وإن نال، ومن انتجع غير إحسانك مجدبٌ وإن حصّل؛ لا إله إلّا أنت، ولا عزَّ إلّا في العبوديّة لك والتّذلّلِ بين يديك، ولا شرفَ إلّا بملازمةِ أعتابكِ والطّمعِ في حضرتك.

وصلِّ يا ربِّ وسلِّم على إمامِ المجتهدين، وسيّدِ المتواضعين، وأشرفِ الخلقِ أجمعين؛ النّبيّ الذي جعلتَ الخيرَ محصوراً في اتّباعه، ومقصوراً على لزومِ سنّته وسلوكِ منهاجه؛ وصلِّ وسلّم على آل بيتهِ الطّاهرين، وصحابته أجمعين؛ أمّا بعد:

ترجع القيمةُ التّشريعيّة لفترة الخلافة الرّاشدة إلى أنّها تمثّلُ البيانَ الفعليَّ والواقعيَّ لما جاء في المصادر الأصليّة للتّشريع؛ ذلك أنّ الأحكام الواردةَ في نصوص الوحيين تمثّلُ الحالةَ العامّةَ والدّستورَ المجملَ لأحكام الحوادث؛ بينما تقرّرُ مرحلةُ الخلافة الرّاشدة منهجَ التّعامل مع تلك الأحكام وتصريفها-: إجراءً أو استثناءً، وتقريراً أو تجديداً. علاوةً على أنّ فقهاء هذا العصر هم أفهمُ ممّن خَلَفَهُمْ لمراد الشّارعِ من تشريعِ كلّ بابٍ على الجملة، ومن خُصوصِ كلّ حكمٍ على التّفصيل.

ولقد نهجوا لنا طريقاً قاصدةً؛ قوامها المزجُ بين الحكم وحكمته أوّلاً، وبين التّطبيق ومآله ثانياً؛ إذ كان الاعتمادُ في تعرّف الأحكام خلالَ عصرِ النّبوّةِ على نصوص التّنزيل والتّطبيق النّبوي، وحين انقطع الوحيُ بوفاة النّبيّ ﷺ -: اضطرّ فقهاءُ الصّحابة إلى الاجتهاد والنّظر؛ اعتماداً على ما ورثوه من مصادر، وعلى منطقِ التّشريعِ كما استلهموهُ ووَعَوْهُ من صُحبتهم للنّبيّ ﷺ، وكما شجّعهم عليه هو ذاتُه ﷺ حين كان يَشِيمُ بوارقَ المستقبلِ الذي ينتظرهم:- وبهذا كان انبعاثُهم إلى استخدام الرّأي وتوسّعهم فيه عن غير تَشَهٍّ أو نُزُوعٍ ذاتيّ؛ بل نزعوا إليه لأنّه لا سبيل إلى بسطِ سلطانِ الشّريعة على الواقع إلّا بالسّيرِ في سناه؛ ذلك أنّ مسؤوليّةَ وصلِ الحياةِ بالدّين هي وظيفةٌ بشريّةٌ وتخويلٌ قرآنيّ، ومن المحال الذي يُنافي التّكريمَ الإلهيَّ للبشرِ أن يكونَ قُصارى ما يُكلَّفُونَ به إجراءَ الأحكامِ إجراءً آليّاً!.

ورغم ما لهذا الاعتبار من قوّةٍ في تسويغِ الرّأيِ وتوثيقه؛ إلّا أنّ من الإجحافِ اعتبارَهُ الباعثَ الأوحدَ على الخوضِ في شِعَابِ الاجتهاد بالرّأي؛ فإنّ الحاجةَ وإنْ أَخْنَعَتْهُمْ إليه، والاضطرارَ وإنْ حَدَاهُمْ عليه-: ليسَا في النّهاية إلّا شطرَ القضيّة! وشطرُها الأهمُّ هو أنّ كلَّ مسالكِ الرّأي التي سلكوها منشؤها «وضع الشّارع»؛ وسائرُ ما نهجوهُ من أصولٍ ومبادئَ لا يعدو أن يكون بياناً «الوضعِ المشروعات»؛ سواء تضمّنتها الأصولُ اللّفظيّةُ - وهي ما يمكن أن يدركه كلُّ من يبلغه النّصّ-، أو تضمّنتها الأصولُ المعنويّةُ -وهي ما لا يُدركُ غالبُه إلّا بمصاحبة الشّارعِ واستقراءِ مواقعِ المعاني الجزئيّةِ والفروع-.

ففي نطاق الأصول اللّفظيّة؛ قرّرتْ لنا اجتهاداتُهم المتظاهرةُ على مهيعٍ واحدٍ أنّ النّصَّ التّشريعيَّ ليس مجرّدَ دلالاتٍ آمرةٍ أو مكمّلةٍ؛ بل إنّ كلَّ خطابٍ لا يمكن استثمارُه استثماراً صحيحاً إلّا باعتبارِ جهاته الثّلاث-: مضمونهِ التّكوينيّ، ودلالاتهِ المباشرةِ واللّازمة، ومُرَادِ الشّارعِ وغايتهِ منه. وتأسيساً على هذا الاعتبار؛ فإنّهم ما كانوا يَئِلُونَ حين تَبْغَتُهُمُ الحوادثُ إلى مجرّدِ احتلابِ الدّلالاتِ المباشرةِ للصّيغِ والنّصوص؛ بل كانوا يحلّقون في آفاق معانيها القريبة والبعيدة، ويسترجعون كلَّ ما وَعَوْهُ من ظروفِ التّنـزيلِ ومناسبات التّشريع-: ثم لا يرون أنفسَهم قد أبلغوا في الاجتهاد إلّا بعد اطمئنانهم على حُصولِ التّطابقِ بين مضمونِ الخطابِ والمقصدِ الذي يستشرفه الشّارعُ من ورائه.

أمّا فيما يتّصلُ بالأصولِ المعنويّة؛ فإنّ خَوْضَهُم في شعابها وأمدائها ظاهرةٌ تنفسحُ أمامَها مَنَادِحُ القول، وتتّصلُ فيها أذيالُ الحديث؛ ويمكن للدّارس المتفحّصِ أن يرجعَ بتفاريقِ تلك المعاني إلى أوديةٍ كبرى؛ يجيءُ في طليعتها الإلحاقُ عن طريقِ المعاني القياسيّة، ويتلوهُ الإلحاقُ عن طريق -ما يمكن تسميته- البدائل البيانيّة، ثم الإلحاق عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائيّ؛ وإذا ضُمَّتْ إليها مسالكُ الإجراء والتّطبيق-: كوّنتْ هذه المَنَاظِمُ أصولَ سياسةِ التّشريعِ الكبرى؛ التي تحفظُ ديمومةَ سيادةِ الشّريعةِ وصلاحيتَها، وسريانَها في نطاقِ الزّمان والمكان، وتُتِيحُ لها القدرةَ على الوفاء بسائر الحاجاتِ البشريّةِ العامّة والخاصّة.

وممّا يتّصلُ بهذا الشّأن؛ أنّ فقهاءَ الصّحابة قد استخلصوا من خلالِ التّجربة والخبرةِ بشؤون واقعهم منهجاً أعطى للقواعدِ العامّةِ والكلّيّاتِ التّشريعيّةِ قوّةً ملزمةً وصيغاً آمرة؛ كتلك التي أعطوها للنّصوص العامّة. ومن الملفتِ حقّاً أن يكون ذلك كلُّه في إطارٍ من التّناغمِ والانسجامِ والمحافظةِ على حُرمةِ النّصوص، وربّما ساعدهم على ذلك اقتصارُهم في الاجتهادِ على النّوازل الفعليّة والتّشريع العمليّ؛ وعدمُ خوضهم في المسائلِ المفترضةِ والقضايا العقديّةِ التي ضلّتْ بسببِ الخوضِ فيها فِرَقٌ لا تحصى!.

وثمّة ناحيةٌ أخرى لا يَسْتَوْهِنُ شأنَها المتأمّلُ في اجتهاداتهم، وكان لها أثرٌ عظيمٌ على فقههم؛ من حيثُ المنهج، ومن حيثُ الآثارُ وسلامةُ التّطبيق-: ألَا وهي أنّهم كانوا أهلَ ذوقٍ رفيعٍ للّغة،

ولم يَلِجُوا في دراستها على أنّها نحوٌ وصرفٌ وألفاظٌ يجبُ إتقانها لأنّها وسيلةٌ إلى فهمِ النّصوصِ؛ على نحو ما نصنعُ نحنُ في أيّامنا هذه!! فإنّ نيّةً مثل هذه لا تنفعُ صاحبَها في أن يبلغَ مرادَ الشّارعِ؛ فضلاً عن أنْ يحلّقَ في آفاقِ خطابه. ومن ههنا كان أغلبُ المشرفين على مقاصدِ الشّريعة أصحابَ ضلاعةٍ في اللّغةِ وآدابها؛ أضاف إليها التّبحّرُ في الفقه نظراً متميّزاً وبصيرةً حَذَّاءَ؛ ذلك أنّ اللّغة نفسَها-: فيها الجانب الدّلاليُّ الذي يرجع إلى مقتضيات الوضع، وفيها الجانبُ الذّاتيُّ الذي يرجعُ إلى طرائقِ الحمل والاستعمال؛ وإلى خصائصِ اللّغة وأسرارها قبل هذا وذاك! وكلٌّ ذلك لا يمكنُ أن يقفَ عليه إلّا من كان للبيانِ العالي والأسلوبِ البليغِ سلطانٌ على عقله ونفسه؛ وهو ما تجلّى بأوضحِ الآثار في الصّحابة الكرام.

بدأ تركيزي على دراسةِ مناهجِ الاجتهادِ في عصرِ الخلافةِ الرّاشدةِ منذُ بدايةِ مرحلةِ الدّراسات العُليا؛ حيث تَقَاضَاني البحثُ في موضوع «اعتبار المآلات» أن أتتبّعَ الشّواهدَ التّطبيقيّةَ المعتبرةَ وَفْقَ ما يتطلّبه الاستقراءُ الذي لا تتقرّرُ المبادئُ الكلّيّةُ إلّا في ضوئه؛ ورغم أنّ أغلبَ الآثارِ الفقهيّةِ التي اعتمدتُها لم تكنْ جديدةً على أيّ قارئٍ متخصّص؛ إلّا أنّ احتشادَها تحت ضوءِ الدّراسةِ والتّركيزِ قد أثارَ في نفسي اهتماماً بالغاً بتتبّعِ ذلك الشَّتيتِ المتفرّقِ من فقههم في كُتُبِ المصنّفات والآثارِ من جهة، ودفعني إلى تلمّسِ حركةِ ذلك الفقهِ المتجدّدةِ واستبانةِ مناهجها ومداركها العُليا من

جهة أخرى.

ولَكَثْرَمَا شعرتُ بالتّبرّمِ في حلقاتِ الدّراسةِ من طرقِ الشّرّاحِ المتأخّرينَ في بحوث حجّيّةِ ما سمّوهُ «الأدلّة الثّانويّة» في التّشريع؛ فقد قامت في أغلبها على بحثِ «الهيئةِ العنوانيّة» لتلك الأصولِ الاجتهاديّة، واقتصرتْ في دراسةِ مضامينها على ما قرّره علماءُ المذاهبِ المتبوعةِ والمهجورةِ في ضوء المقولاتِ الأصوليّةِ ذاتها؛ لا في ضوء الواقعِ الفقهيّ وما يقوم عليه من كلّيّاتٍ وإيالاتٍ-: ممّا جعلَ من «أصول الفقه» عِلماً تابعاً لا أثرَ له في مَدِّ حركةِ الفقهِ وإنعاشها؛ وربّما كان قُصَارَاهُ أن يساعدَ دَارِسَهُ على فهمِ مصطلحاتِ الفقهاءِ والشّرّاح.

فلماذا إذنْ ركّزتْ أغلبُ كتب الأصولِ على النّزعةِ المذهبيّة مجرّدةً أو مقارنةً؟.

ولِمَ قُرِّرَتْ مباني هذا العلمِ على ضوءِ ما دوّنه الشّافعيُّ ومَنْ بعده؛ بينما لم تنلْ اجتهاداتُ الصّحابةِ نصيبَها من الدّراسةِ إلّا في «فروع الفقه»؟.

ولماذا أَخْلَى هذا العلمُ ساحةَ الفقهِ الذي كان يُديرُ كلَّ مناحي الحياةِ التّشريعيّةِ والإداريّةِ والسّياسيّةِ والاجتماعيّةِ؛ وقَنِعَ بدورهِ الضّئيلِ في تلك الأبواب التي ينبني أغلبها على التّوقيفِ واتّضاحِ البيان؟.

ولِمَ لَمْ تُدرسْ مناهجُ الاجتهادِ في عصرِ الصّحابةِ كي تُستنبطَ منها الكلّيّاتُ العامّةُ والمقرّراتُ الأساسيّةُ التي ينبغي أن تبعثَ

الحياةَ في هذا العلم؟.

هذه الأسئلةُ وغيرُها كانت تَرِدُ في خاطري بقوّة؛ وما عَتَّمَتْ فيما بعدُ أن عَطَفَتْنِي إلى الاهتمامِ المباشرِ بالموضوع، ورغم أنّني كنتُ أتحامى الكتابةَ فيه خشيةَ التّقصيرِ في استخلاصِ المقرّراتِ والنّتائج أو الخطأِ في التّقديرِ والاستنباط؛ إلّا أنّ الرّغبةَ الملحّةَ في النّفسِ قد وجدتْ لي سبيلاً إلى الفكاكِ من هذه التَّعِلَّات، وانعتقتْ بي من إسَارِ التّردّدِ والحيرة؛ ثم إنّ الأمرَ كلّه كان في مَهَابِّ مشيئةِ الله تعالى؛ إذ ليس في طَوْقِ هذه الرّغبةِ مهما قويتْ أن تُحْدِثَ أدنى أثرٍ لم يأذنِ اللهُ بتقديره.

ورغم ما كان يَهْجِسُ في نفسي من خطراتِ التّهيّبِ والحرج؛ إلّا أنّني لم أجد غضاضةً في دراسةِ «الرّأي»-: ذلك المصطلحُ الذي يُعْنِتُ الباحثَ فيه بسببِ ما احْتَوَشَهُ من أَخْيِلَةِ الماضي المريرِ بين أهل الرّأيِ وخصومهم. ثم إنّ الدّارسَ المتفحّصَ لموضوعِ الرّأيِ؛ يستطيعُ أن يستخلصَ بِيُسْرٍ قيمتَهُ التّشريعيّةَ، ويمكنه أن يتجاوزَ تلك الكراهيةَ التّاريخيّةَ التي لا تزالُ لدى كثيرين منّا؛ بسببِ تبنّي بعضِ الفِرَقِ الاعتقاديّةِ المنحرفةِ له باعتباره إطاراً عامّاً لتسويغِ انحرافاتها؛ وفي وُسعِ أيِّ قارئٍ واعٍ أيضاً أنْ يتبيّنَ كيفَ أنّ أغلبَ تلك الفِرَقِ قد استخدمت الرّأيَ المجرّدَ في الغيبيّاتِ التي لا يتعلّقُ بها عمل، ثم انتهى بها الأمرُ إلى اضطهادِ مخالفيها رغمَ ادّعائها نُصرةَ «حرّية الاختيار والكسب»، واستوبلَ الأمرُ حين انضمّ بعضُ المعتزلةِ إلى حقلِ الفقه؛ ممّا خلطَ أوراقَ الاجتهادِ الجادِّ

حيناً من الدّهر، وقامتْ بسببه حملاتٌ شنيعةٌ على أهلِ الرّأيِ كلاميّاً كان أم فقهيّاً؛ وسُنّيّاً كان أم بِدعيّاً.

ورغم أن التّراجعَ الذي شهدته مدرسةُ الاعتزالِ قد ساعدَ على ضُمُورِ ظاهرةِ الانفلاتِ العقديّ؛ إلّا أنّ مقولاتهم بقيتْ تحرّكُ «الرّأيَ» لدراسةِ قضايا لا صلةَ لها بواقعِ المصالحِ البشريّة، ووَرَّثَتْ قدراً هائلاً من الحيرةِ فيمنْ وَلَجُوا ذلك البابَ من الرّأي؛ ورغم أنّ المشتغلينَ بالحكمةِ حاولوا أن يمزجوهُ بالعرفان والتّصوّف لإنهاءِ تداعياتِ تلك الحيرةِ والقطيعة؛ إلّا أنّهم لم ينتهوا إلّا إلى تغطيتها ولَفِّهَا بلذّةِ الوجدِ والتّعليلاتِ العرفانيّةِ التي لا تحلُّ مشكلاتِ الواقعِ الإسلاميِّ والإنسانيّ؛ وإنّما تعملُ عملَ المخدِّرِ في تحاشيهِ وإبعادهِ عن حاضرِ التّفكير.

هذا فضلاً عن تلك الملاحاةِ التي طال أمدها بين مدرسةِ الأثر ومدرسةِ الرّأيِ في العراق؛ منذُ بداياتِ الطّور الثّاني من أطوار هذا التّشريع.

هذه هي مشكلة «الرّأي» الذي نَاوَأَهُ أولياؤه المقرّبون عن غيرِ رويّة؛ وتبنّاهُ أعداؤُهُ عن هوىً وادّعاء!!.

أخطأ أولياؤهُ حين حاربوه؛ وهم أولى النّاس باستعماله، وقد استعملوهُ فعلاً تحت أسماء أخرى!.

وأخطأ أعداؤهُ حين استغلّوهُ في ساحةٍ مبناها على التّسليمِ والانقياد!.

بقي ههنا شيءٌ ينبغي الإشارة إليه؛ وهو أنّ هذه الدّراسة

بشكلها الحاليّ؛ لم تُثْبِتْ كلَّ التّفصيلات الدّقيقةِ لمناهجِ الرّأي التي انتهتْ إليها؛ فإنّ بحثَ التّفريعاتِ التّخصّصيّةِ لبابٍ واحدٍ - كالقياسِ مثلاً -؛ تتطلّبُ كتاباً كبيرَ الحجم؛ لذا تمّ التّركيزُ فيها على دراسةِ معالم المنهج وطرائقه ومجاريه الكبرى كي تحظى بقراءةِ المتخصّصِ والمثقّفِ على سواء، وتُرِكَ ما استُخلصَ من تفصيلاتٍ فرعيّةٍ إلى دراساتٍ قادمة بإذن الله.

وفي الختام؛ أتوجّهُ إلى اللهِ بالشّكرِ على ما أنعمَ به من إتمامِ هذا العملِ، فلهُ الحمدُ والشّكرُ أوّلاً وآخراً؛ وأسألهُ - سبحانه! - أن يتقبّلَهُ منّي، وأن لا يؤاخذني على ما فيه من قصورٍ أو تقصيرٍ؛ إنّه قريبٌ مجيبٌ، سميع الدّعاء.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

عبد الرّحمن السّنوسي

عمّان في: ١٤/ ١١/ ١٤٢٥هـ.

الموافق لـ: ٢٦/ ١٢/ ٢٠٠٤م

* * *

البَابُ الأَوَّلُ

الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة
حقيقة وتحليل

● ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل | مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة ومتعلّقاته

الفصل الثّاني | عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي وخصائصه في هذا العصر.

الفصل الثّالث | روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة ومظاهره في هذا العصر

الفَصْلُ الأَوَّلُ

مفهوم الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافــة الرّاشــدة ومتعلّقاته

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل مضمون الاجتهاد بالرّأي ومكانته في التّشريع

المبحث الثّاني عصر الخلافة الرّاشدة ودوره التّشريعيّ

المبحث الأوّل

مضمون الاجتهاد بالرّأي ومكانته في التّشريع

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: مفهوم الاجتهاد بالرّأي.

المطلب الثّاني: مكانة الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلاميّ

المطلب الثّالث: موقف الصّحابة من الرّأي في هذا العصر

تمهيد

قبل الوَلُوجِ في الحديث عن مكانة الاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته ومجالاته وسائر ما يتعلّق بذلك؛ يتعيّن الوقوف عند حقيقة «الاجتهاد بالرّأي»؛ من حيث بيانُ المدلول اللّغويّ لِلَفْظَيْ هذا الاصطلاح المركّب، ومن حيث المعنى الاصطلاحيّ لكلّ لفظ، ثم بيان المعنى اللّقبيّ للهيئة التّركيبيّة التي كوّنت هذا المصطلح، ثم بيان شمول مدلول الرّأي عند الصّحابة الكرام.

* * *

المطلب الأوّل

مفهوم الاجتهاد بالرّأي

ويشتمل على ثلاثة فروع:

الفرع الأوّل

التّعريف اللّغويّ

١-: الاجتهاد في اللّغة مأخوذ من الجَهْدِ والجُهْد.

يقول الزّبيدي: «الجَهْدُ بالفتح: الطّاقة والوسع، ويضم؛ والجَهْدُ بالفتح فقط: المشقّة، وقيل: هما لغتان في الوسع والطّاقة؛ فأما في المشقّة والغاية فالفتح لا غير»[١].

ويقول الفيّومي في مصباحه المنير: «الجُهْدُ بالضم في الحجاز وبالفتح في غيرهم: الوسع والطّاقة، وقيل: المضموم: الطّاقة، والمفتوح: المشقّة، والجَهْدُ بالفتح لا غير: النهاية والغاية، وهو مصدر من جَهَدَ في الأمر جَهْداً -من باب نفع- إذا طلب حتى بلغ غايته في الطّلب، وجهده الأمر والمرض جهداً: إذا بلغ منه

(١) تاج العروس: (٢/ ٣٢٩).

المشقّة، ومنه: جَهْدُ البلاء، ويقال: جهدت فلاناً جهداً إذا بلغت مشقّته، وجهدت الدّابّة وأجهدتها: حملت عليها في السّير فوق طاقتها»(١).

ويؤخذ من هذا التّعريف أن مادّة «جهد» لا تطلق إلّا على فعلِ ما فيه كلفةٌ ومشقّة؛ فلا يقال مثلاً: اجتهد في حملِ تمرةٍ أو ورقة.

وأمّا صيغة «الافتعال» فهي تدلّ على المبالغة في الفعل، وعلى هذا يكون معنى الاجتهاد لغة-: بذل الجهد أو استفراغ الوُسع في تحصيلِ أمرٍ من الأمور التي تستلزم المشقّة والكُلفة.

٢-: أما الرّأي في اللّغة؛ فمأخوذ من «رأى» التي مصدرها الرّؤية أو الرُّؤيا؛ ولهذا اللّفظ استعمالات ثلاثة:

أ- رأى البصريّة: وهي الإدراك بالعين.

ب- رأى الحلميّة: وهي إدراك المرئيّ في المنام.

ج- رأى العلميّة: وهي بمعنى الاعتقاد علماً أو ظنّاً.

وقد أرجع الرّاغب الأصفهاني سائر هذه المعاني إلى «إدراك المرئيّ»، وجعل اختلافها إنما هو بحسب قوى النّفس؛ وفي هذا يقول: «والرّؤية إدراك المرئيّ؛ وذلك أضرب بحسب قوى النّفس؛ الأوّل بالحاسّة وما يجري مجراها نحو: ﴿لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ۝٦ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ ۝٧﴾(٢)، ﴿وَيَوْمَ ٱلْقِيَـٰمَةِ تَرَى ٱلَّذِينَ كَذَبُوا۟ عَلَى

(١) المصباح المنير: (ص/ ٤٣-٤٤).

(٢) [سورة التّكاثر: ٧-٨].

ٱللَّهِ﴾(١)، وقوله: ﴿وَسَيَرَى ٱللَّهُ عَمَلَكُمْ﴾(٢)؛ فإنّه ممّا أجري مجرى الرّؤية بالحاسّة؛ فإنّ الحاسّة لا تصحّ على الله تعالى عن ذلك، وقوله: ﴿إِنَّهُۥ يَرَىٰكُمْ هُوَ وَقَبِيلُهُۥ مِنْ حَيْثُ لَا تَرَوْنَهُمْ﴾(٣). والثّاني بالوهم والتّخيّل نحو: إنّي أرى أنّ زيداً منطلق، ونحو قوله: ﴿وَلَوْ تَرَىٰٓ إِذْ يَتَوَفَّى ٱلَّذِينَ كَفَرُوا۟﴾(٤). والثّالث بالتّفكّر نحو: ﴿إِنِّىٓ أَرَىٰ مَا لَا تَرَوْنَ﴾(٥). والرّابع بالعقل، وعلى ذلك قوله: ﴿مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ ۝١١﴾(٦)، وعلى ذلك حمل قوله: ﴿وَلَقَدْ رَءَاهُ نَزْلَةً أُخْرَىٰ ۝١٣﴾(٧)(٨).

هذا؛ وقد غلب استعمال كلمة الرّأي في «المرئي» سواء كان حسّيّاً أو معنويّاً؛ وفي هذا يقول ابن قيّم الجوزيّة: «الرّأي في الأصل مصدرُ رأى الشّيء يراه رأياً، ثم غلب استعماله على المرئيّ نفسه من باب استعمال المصدر في المفعول؛ كالهوى في الأصل مصدر هواه يهواه هوى، ثم استعمل في الشّيء الذي يُهوى؛ يقال: هذا هوى فلان»(٩).

* * *

(١) [سورة الزمر: ٦٠].
(٢) [سورة التوبة: ٩٤].
(٣) [سورة الأعراف: ٢٧].
(٤) [سورة الأنفال: ٥٠].
(٥) [سورة الأنفال: ٤٨].
(٦) [سورة النجم: ١١].
(٧) [سورة النجم: ١٣].
(٨) المفردات في غريب القرآن: (ص/٢٠٨-٢٠٩).
(٩) إعلام الموقعين: (١/ ٥٣).

الفرع الثّاني

التّعريف الاصطلاحي

● أولاً- تعريف الاجتهاد:

لقد تعدّدت مسالك الأصوليّين في تعريف الاجتهاد بحسب الاعتبار الذي لاحظه كلّ منهم؛ فمن الأصوليّين من يعتبر الاجتهادَ من فعل المجتهد، ومنهم من يعتبره صفةً قائمة به؛ فمن جعله من فعل المجتهد عبّر عنه «باستفراغ الوسع» أو «بذل الوسع»، أمّا من جعله صفةً قائمة بالمجتهد؛ فعبّر عنه بأنّه «ملكة».

وهناك اعتبارٌ آخرُ كان له أثرٌ في اختلافِ الأصوليّين في تعريف الاجتهاد؛ وهو مدى قطعيّة الحكم الثّابت بالاجتهاد أو ظنّيّته[١].

وقد كان لهذه المنازع والاعتبارات أثرٌ في تعدّد تعريفات الاجتهاد وتنوّعها؛ وتجنّباً للإطالة والإسهاب في جلب التّعريفات ومناقشتها؛ يُكتفى في هذا المقام بذكر تعريفٍ واحدٍ يكون أقربَ إلى السّلامة والدّقّة؛ يُركّب من تعريفي البيضاويّ وابن الحاجب:-

---

(١) تراجع تعريفات الاجتهاد لدى الأصوليّين في:
الغزالي، المستصفى من علم الأصول: (٢/ ٣٥٠)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/ ١٦٢)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/ ٤٢٩)، والفتوحي، شرح الكوكب المنير: (٤/ ٤٥٨).

الاجتهاد هو: «استفراغ الفقيه الوُسع في درك الأحكام الشّرعيّة»[(١)].

شرح التّعريف:

«استفراغ الوسع»: أي بذل تمام الطّاقة بحيث يحسّ الباذلُ من نفسه العجزَ عن المزيد، و«الاستفراغ» جنس يشمل كلّ أنواع الاستفراغ، سواء كان من المجتهد أو من العامّيّ، وسواء كان استفراغه في استنباط الأحكام أو غيرها من الأمور، وسواء كانت الأحكام شرعيّة أم عقليّة أم لغويّة.

«الفقيه»: قيد في التّعريف خرج به العامّيّ ومن ليس بفقيه؛ لأنّه لا يصحّ منهم استفراغ الوسع في استنباط الأحكام الشّرعيّة.

«في درك الأحكام»: قيد ثان في التّعريف، خرج به استفراغ الوسع في فعل ما فيه مشقّةٌ أو كُلفةٌ ممّا لا يتعلّق بالشّرعيّات.

«الشّرعيّة»: قيد ثالث؛ وهو وصف للأحكام خرج به الأحكام اللّغويّة والعقليّة وغيرهما.

● ثانيا- تعريف الرّأي:

أما تعريف الرّأي اصطلاحاً؛ فقد اختلفت فيه اتّجاهات العلماء أيضا؛ غير أنّه يمكن تصنيف وجهات أنظار الذين تحدّثوا عن

---

(١) أمّا تعريف ابن الحاجب فنصّه: «استفراغ الفقيه الوسع لتحصيل ظن حكم شرعي»، وأمّا تعريف البيضاوي فنصّه: «استفراغ الوسع في درك الأحكام الشّرعيّة».
ينظر: منهاج الوصول مع نهاية السول: (٣/ ١٩١)، وبيان المختصر شرح مختصر ابن الحاجب للأصفهاني: (٣/ ٢٨٨)، ومختصر ابن الحاجب مع شرح العضد: (٢/ ٣٠١).

الرّأي في منهجين:

(الأول)- اتّجاه الذين يطلقون الرّأي على مسالك الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ كالاستصلاح والاستحسان وسائر أنواع الاستدلال؛ ويدخل في هذا النّوع القياس.

(الثّاني)- اتّجاه الذين وسّعوا مفهوم الرّأي؛ بحيث يشمل تفسير النّصوص والقياس والمصلحة وسائر أنواع الاجتهاد وفق سياسة التّشريع(١).

غير أنّ أصحاب الاتّجاه الأوّل يعتبرون أكثر من أصحاب الاتّجاه الثّاني.

ومن النّوع الأوّل قول أبي الوليد الباجي: «الرّأي: اعتقاد إدراك صواب الحكم الذي لم يُنَصَّ عليه»(٢).

ومنها أيضاً قول القاضي عبد الوهاب البغدادي: «ما يُتَوَصَّلُ به إلى الحكم الشّرعيّ من جهة الاستدلال والقياس»(٣).

ويدخل في هذه الطّائفة أيضاً تعريف ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ الذي يقول فيه: «خصّوهُ بما يراه القلبُ بعد فكرٍ وتَأمّلٍ وطلبٍ لمعرفةِ وجهِ الصّواب ممّا تتعارض فيه الأمارات»(٤).

---

(١) تراجع شواهد على إطلاق الصّحابة كلمة الرّأي على هذه المعاني في: خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/٨٨) وما بعدها.

(٢) الحدود في الأصول: (ص/١٣).

(٣) السيوطي، الرد على من أخلد إلى الأرض: (ص/١٧١).

(٤) إعلام الموقعين: (١/ ٥٣).

وهذا التّعريف ليس محيطاً بأطراف مضامين الرّأي؛ خاصّة وأنّه قصره رَحِمَهُ ٱللَّهُ على ما يطرقه التّعارض؛ بينما الرّأي أوسع معنى من ذلك(١).

وممن سار على هذا الاتّجاه في تعريف الرّأي الأستاذ عبد الوهّاب خلّاف؛ حيث عرّفه بأنّه: «التّعقّل والتّفكير بوسيلة من الوسائل التي أرشد الشّرعُ إلى الاهتداء بها في الاستنباط حيث لا نصّ»(٢)؛ فقد حدّد مجال الرّأي بأنّه «ما لا نصّ فيه»؛ وهو تحديدٌ غير جامع لأطراف حقيقة الرّأي.

أمّا أصحاب الاتّجاه الثّاني؛ فقد حرصوا على تقرير كون الرّأي هو ما يشمل تفهّم معنى النّصّ وإشاراته ولوازمه العقليّة، والدّقّة في تبيّن مسالك تطبيقه ومآلات ذلك التّطبيق، واستخلاص الأحكام عن طريق مسالك الإلحاق القياسيّ وغيره(٣)؛ بل إن ابن القيّم جعل من أنواع الرّأي المحمود-: الرّأي الذي تفسّر به النّصوص؛ فقال رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «النّوع الثّاني من أنواع الرّأي المحمود: الرّأي الذي يفسّر به النّصوص، ويبيّن وجه الدّلالة منها، ويقرّرها ويوضّح

---

(١) تراجع الاعتراضات على هذا التّعريف في:
محمّد أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ١٧)، وفتحي الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٣٦).

(٢) مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه: (ص/ ٥-٨)، وانظر أيضا: السبكي والسايس والبربري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/ ١١٥).

(٣) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٣٦)، وخليفة بابكر الحسن، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/ ٨٨).

محاسنها، ويسهّل طريق الاستنباط منها»[١].

ويعتبر الشّوكاني رَحِمَهُ اللَّهُ من أظهر الأصوليّين الذين عملوا على تقرير شمول مدلول الرّأي للاستنباط من الأدلّة النّصّيّة وغيرها، وفي هذا الصّدد يقول: «واجتهاد الرّأي؛ كما يكون باستخراج الدّليل من الكتاب والسّنّة، يكون بالتّمسّك بالبراءة الأصليّة، أو بأصالة الإباحة في الأشياء، أو التّمسّك بالمصالح»[٢].

● **ثالثا- تعريف «الاجتهاد بالرّأي»:**

أما المعنى التّركيبيّ «للاجتهاد بالرّأي»؛ فأظهر من عُني بتعريفه الشّيخ محمّد أبو زهرة والدّكتور فتحي الدّريني؛ ونهجُهما هذا امتدادٌ للاتّجاه الذي رأيناه عند ابن القيّم والشوكاني ومن وافقهما من الأصوليّين.

يقول الشّيخ محمّد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ: «الاجتهادُ بالرّأي تأمّلٌ وتفكيرٌ في تعرّف ما هو الأقرب إلى كتاب الله وسنّة رسوله ﷺ؛ سواء أكان يتعرّف ذلك الأقربُ من نصٍّ معيّنٍ وذلك هو القياس، أم الأقرب [إلى] المقاصد العامّة للشّريعة وذلك هو المصلحة»[٣].

ورغم تمثيله لأطراف الرّأي وألوانه بالقياس والمصلحة؛ إلّا أنّ من الواضح ميله إلى شمول معنى الرّأي وسعة مدلوله.

أما فضيلة الدّكتور الدّريني -حفظه الله وعافاه- فيقول في

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ 56).
(٢) إرشاد الفحول: (ص/ ٢٠٢).
(٣) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ١٧).

تعريفه: «بذل الجهد العقليّ من ملكةٍ راسخةٍ متخصّصةٍ؛ لاستنباط الحكم الشّرعيّ العمليّ من الشّريعة نصّاً ورُوحاً، والتّبصّرُ بما عسى أن يُسْفِرَ تطبيقُه من نتائجَ على ضوءٍ من مناهجَ أصوليّةٍ مُشتقّةٍ من خصائص اللّغة وقواعد الشّرع وروحه العامّة في التّشريع»[1].

ورغم إحاطة هذا التّعريف بحقيقة «الاجتهاد بالرّأي» من أطرافها؛ إلّا أنّ فيه إسهاباً وتكراراً؛ والحدود تصان عن الإسهاب ما أمكن.

هذا؛ ويمكن استخلاص تعريف جديد للاجتهاد بالرّأي؛ وهو أن يقال:

«بذلُ الفقيهِ وُسْعَهُ في استنباطِ الأحكامِ الشّرعيّةِ بتفسيرِ النّصوصِ التّشريعيّةِ واستثمارِ دلالاتها، أو بإلحاقها قياساً أو استصلاحاً، وتكييفِ تطبيقها بما يحقّق مقصودَ الشّارع منها إجراءً أو استثناءً».

شرح التّعريف:

«**بذلُ الفقيهِ وُسْعَهُ**»: بيانٌ لصفة المجتهد والجهد الذي يبذله في اجتهاده؛ وقد سبق ذكر ما يدخل وما يخرج بذلك.

«**في استنباطِ الأحكامِ الشّرعيّةِ**»: بيانٌ لمجال الاجتهاد؛ وهو ما تعلّق بحكم شرعيّ ينبني عليه تكليف وثمرة شرعيّة.

«**بتفسيرِ النّصوصِ التّشريعيّةِ**»: بيان للمجال الأوّل من مجالات الرّأي؛ وهو الاجتهاد في تفسير النّصّ التّشريعيّ، وذكرُ «التّفسير»

---

(١) المناهج الأصوليّة: (ص/٣٩).

خرج به النّصوص القطعيّة في دلالتها على الأحكام؛ لأنّها واضحة بنفسها لا تحتاج إلى تفسير أو توضيح.

«**واستثمارِ دلالاتها**»: تابع أيضاً للاجتهاد في نطاقّ النّصوص؛ إلّا أنّه يتناول استفادة الأحكام من الدّلالات الثّانويّة لها، واستدرار المعاني القريبة والبعيدة من لوازمها وإيماءاتها وإشاراتها وتنبيهاتها؛ باعتبار أنّ الدّلالات غير المباشرة تندرج أيضاً ضمن الدّلالة الوضعيّة.

«**أو بإلحاقها قياساً أو استصلاحاً**»: بيانٌ لمجال الاجتهاد الإلحاقيّ؛ وذلك عند انفقاد النّصّ الشّرعيّ الخاصّ بالمسألة؛ حيث يلجأ المجتهد إلى استثمار علّة النّصّ القريبة؛ ويُسمّى اجتهادُهُ حينئذٍ قياساً، أو إلى استثمار علّته البعيدة؛ ويُسمّى اجتهاده استصلاحاً.

«**وتكييفِ تطبيقها بما يحقّق مقصودَ الشّارع منها**»: بيان لمجال الاجتهاد في تطبيق النّصّ على واقع الحادثة أو المحلّ، وفيه ذكرٌ للأساس الذي يقوم عليه اجتهاد التّطبيق؛ وهو أن يُرَاعَى في تطبيقِ الحكمِ مقصودُ الشّارع من تشريعه حتى لا يؤدّي إلى نقيض مقصوده؛ إذ ثبت شرعاً أنّ الأحكام ما هي إلّا وسائل إلى تحقيق تلك المقاصد.

«**إجراءً أو استثناءً**»: بيانٌ لصفة اجتهاد التّطبيق والتّكييف ونوعيه؛ فالنّوع الأوّل: إجراء الحكم على مقتضاه الأصليّ -وهو الأغلب-، والنّوع الثّاني هو استثناء الحادثة من حكمِ الاقتضاء

الأوّل؛ إمّا تعديلاً وإمّا تأجيلاً وإمّا توقيفاً؛ وكلّ ذلك لا يخرج عن مدلول الاستحسان وسدّ الذّرائع وفتحها والاحتياط للمصالح المشروعة.

* * *

الفرع الثّالث

شمول الرّأي لدى الصّحابة

إن الاجتهاد بالرّأي الذي تصدحُ به الشّواهدُ التي تُنَاهِزُ في كثرتها نطاقَ الحصر لدى الصّحابة الكرام؛ يتّسمُ بشمولٍ واتّساع لسائر متعلّقات النّظر الفقهيّ؛ من نظرٍ في الأدلّة الشّرعيّة لاستخلاص الأحكام منها، وإجالةٍ للتّأمّلِ في تفسير النّصوص وتأويلها وَفْقَ ما يُوَثِّقُ أحكامَها الكلّيّة والجزئيّة، واستثمار دلالاتها لاستفادة ما تُعطيه إشاراتها ولوازمها المباشرةُ وغيرُ المباشرة من معاني وأحكام.

كما يشمل سائر أنواع الاجتهاد فيما لا نصّ فيه؛ من قياس واستصلاح وغير ذلك ممّا يمكن تسميته بأصول الإجراء والتّنفيذ.

ومن دلائل وجود استعمالات الرّأي عند الصّحابة في تفسير النّصوص ذهابُ زيد بن ثابت رضي الله عنه في مسألة «زوج وأبوين» أو «زوجة وأبوين» إلى أنّ للأمّ ثلثَ ما بقي بعد فرض أحد الزّوجين، وقد كان ذلك منه تفسيراً بالرّأي لقوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ ۚ فَإِن كَانَ لَهُۥٓ إِخْوَةٌ فَلِأُمِّهِ ٱلسُّدُسُ ۚ مِنۢ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصِى بِهَآ أَوْ دَيْنٍ ۗ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾(١)؛ فقد

(١) [سورة النّساء: ١١].

حمل الثّلث على أنّه ثلث ما يرثه الأبوان لا ثلث الكلّ؛ فيكون ما بقي بعد فرض أحد الزّوجين هو نصيبَ الأبوين.

ويذكر أبو عمر ابن عبد البرّ أنّ عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أرسل إلى زيد ابن ثابت رضي الله عنه يسأله عن حجّته فيما ذهب إليه ههنا: «أفي كتاب الله ثلث ما بقي؟»؛ فيجيبه زيد بقوله: «أنا أقول برأيي وتقول برأيك!»[(١)].

ومن شواهد هذا الوجه أيضا-: تفسير أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه لفظ «الكلالة» بأنّه ما عدا الوالد والولد[(٢)].

أما استعمالاتهم للرّأي القياسيّ فله شواهد كثيرة جدّاً[(٣)]؛ فقد قاس ابن مسعود رضي الله عنه موت الزّوج في مسألة «المفوضة» على الدخول في استحقاق المهر؛ وقال في تعليل ما ذهب إليه: «أقول فيها برأيي؛ فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشّيطان»[(٤)].

ومنها أيضاً قول عمر رضي الله عنه في دية الجنين: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا»[(٥)].

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ٨٥١).

(٢) سيأتي ذكر الرّواية كاملة: (ص/ ١١٩).

(٣) يراجع:

ابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ١٦١-١٦٧)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/ ٩٢-٩٣)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٥٣).

(٤) سيأتي ذكر الرّواية وتخريجها: (ص/ ٢٢/ ١١٩).

(٥) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٨/ ١١٤)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٥٨)، والشّافعيّ في: «الأمّ»: (٦/ ١٠٧)، وفي «الرّسالة»: (ص/ ٤٢٦).

ومنها كذلك قياس ابن عبّاس رضي الله عنه الأضراس على الأصابع في الدية وقال: «اعتبرها بها»(١).

أما استعمالاتهم للرّأي في مجالات التّشريع المصلحي وسياسة التّشريع؛ فهي من الكثرة بحيث تقرّر أن «الرّأي المصلحيّ» كان في اعتبارهم مبدأً عامّاً يكادُ ينافس «الرّأي القياسيّ»؛ رغم أنّه قد وُجد في اجتهادهم هذا ووُجد ذاك(٢).

لقد علّل عمرُ رضي الله عنه ذهابه إلى المنع من قسمة أرض السّواد بقوله: «هذا رأي»(٣)؛ وهو يريد بذلك المصلحة، ومنه أيضاً قول عثمان رضي الله عنه معلّلاً لأمره بإفراد العمرة عن الحجّ: «إنما هو رأيٌ رأيته»(٤)؛ أي اقتضته مصلحة عمارة البيت الحرام؛ وفي كلتا القصّتين دلالةٌ على نزعة مصلحيّة واضحة.

والحاصل أنّ الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلفاء الرّاشدين كان واسعَ الأطراف كثيرَ الأنواع؛ وكانت تطبيقاته تستند أحياناً إلى توسيع مدلولات النّصوص التّشريعيّة بما تقتضيه أصول الشّريعة ومقاصدها الكلّيّة، وتارة أخرى بما تقتضيه وجوهُ المصالح التي لا تعود على الشّريعة وأحكامها بالنّقض والإبطال؛ وقد كان مستندهم في ذلك كلّه أنّ الشّريعة معلّلة، وأنّ أحكامها لا تستمدّ مشروعيّتها

(١) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ١٣٥٩): كتاب العقول، باب العمل في عقل الأسنان، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٨/ ٩٠).
(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ١٧).
(٣) سيأتي ذكر القصّة كاملة: (ص/ ٨٣).
(٤) سيأتي ذكر القصّة كاملة: (ص/ ٢٣٦).

إلّا من وجود التّطابق التّامّ بينها وبين عللها؛ ومن ههنا قرّر الأصوليّون فيما بعد أنّ الأحكام تدور مع عللها وجوداً وعدماً.

يقول الدّكتور خليفة بابكر بعد أن عدّد بعض استعمالات الرّأي في عصر الصّحابة: «ومنه نستطيع أن نقول بكلّ اطمئنان أنّ الصّحابة قد استعملوا الرّأي بمعنى عامّ شامل؛ فالرّأي عندهم كان يعني بيانَ المراد من النّصّ الظّنّيّ الدّلالة، كما كان يعني القياس وغيره من وُجوه الاجتهاد بالرّأي ممّا يرونه مصلحةً وأقرب إلى روح التّشريع الإسلاميّ»(١).

* * *

(١) الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/٩٥-٩٦).

المطلب الثّاني

مكانة الاجتهاد بالرّأي في التّشريع الإسلاميّ

لما كانت رسالة نبيّنا ﷺ هي خاتمةَ الرّسالات قاطبة، وكان التّشريع الذي جاء به هو التّشريعَ العامّ لسائرِ البشر والباقي إلى آخر الزّمان؛ فإنّ ذلك يقتضي أن يكون هذا التّشريع باقياً وقادراً على ملاحقة الحوادث التي يَنْسِلُهَا تعاقبُ الأيّام وتقارضُ العصور؛ غير أنّ الله تعالى لم يكتب لنبيه محمّد ﷺ البقاء والخلود في دار الدّنيا؛ بل أخبره بأنّه راحلٌ عنها كما رحل عنها الذين خلوا من قبل: ﴿وَمَا جَعَلْنَا لِبَشَرٍ مِّن قَبْلِكَ ٱلْخُلْدَ أَفَإِيْن مِّتَّ فَهُمُ ٱلْخَٰلِدُونَ ﴿٣٤﴾﴾(١)، وقوله: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَٰبِكُمْ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّٰكِرِينَ ﴿١٤٤﴾﴾(٢) لكنّ قدرة التّشريع الذي أنـزله الله عليه لا تتمثّل صلاحيته في بقاء الوحي ينـزل إلى آخر الدّهر، ولا في مُرَاوَحَةِ الملائكة بين السّماء والأرض تنقلُ الجديدَ من الذّكرِ والآيات؛ وإنّما تمثّلت في مضمون ذلك التّشريع نفسه؛ فقد قرّر بأوضحِ بيانٍ وأَصْرَحِهِ الأحكامَ الأساسيّةَ التي تمثّلها الثّوابت القارّة من عقائد وعبادات

(١) [سورة الأنبياء: ٣٤].

(٢) [سورة آل عمران: ١٤٤].

وأصول النّظام الاجتماعيّ للأمّة، كما وضع كلّيّات عامّة لتكوين معايير التّكييف والبيان في كلّ زمان ومكان، وضَمَّنَ الجزئيّات التي يعتورها التّغيّر معانيَ وعللاً من شأنها أن تحفظ على الأمّة انتظامَ الأمر ولزومَ جادّة النّور الإلهيّ الذي تمشي في سناه.

ومن ههنا كانت كثيرٌ من الأحكام الشّرعيّة قد تُرك أمرُ البتِّ فيها والنّظر في تكييفها إلى أرباب الاجتهاد؛ ذلك أنّ النّبيّ ﷺ قد عُلِمَ على وجهِ القطع أنّه لم يفسّر كلَّ القرآن بالتّوقيف؛ وإنّما فسّرَ وبيّن الأحكام اللّازمة لسائر المكلّفين، والقضايا التي لا يمكن للاجتهاد أن يَصِلَ فيها إلى صوابٍ أو حقّ[١].

من ههنا نشأت الحاجة إلى «الرّأي» باعتباره وسيلةً لاستخلاص البيان التّشريعيّ، وطريقاً لا مَعْدَلَةَ عنه إلى تطبيق الأحكام القطعيّة والظّنّيّة على السّواء؛ إذ الحاجة إلى التّطبيق وتنـزيل الأحكام على الواقع مهمّة مطّردةُ الدّوام والبقاء في الزّمان والمكان؛ لأنّ الجزئيّات والوقائع لا تتناهى؛ بينما نصوص التّشريع متناهيةٌ من حيث العددُ وإن لم تكن كذلك من حيث الصّلاحيةُ والخلود؛ ممّا يجعل من الاجتهاد بالرّأي ضرورة متحتّمةً للوفاء بالحاجات الإنسانيّة[٢]. وفوق كون الاجتهاد بالرّأي ضرورةً حيويّة فهو فريضةٌ دينيّة؛ لأنّه لا سبيلَ إلى تحقيق مراد الشّارع الحكيم في كثيرٍ من

(١) الشّاطبي، الموافقات: (٣/ ٤٢١)، والدّريني: بحوث مقارنة: (١/ ٣٤).

(٢) عبد الودود السّريتي، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٧٩)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٥٣).

الأحكام إلّا عن طريقه؛ وما لا يتمّ الواجب إلّا به فهو واجب.

وهذا المعنى يؤكّده الإمام الشّافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «ومنها ما فرض الله على خلقه الاجتهاد في طلبه، وابتلى طاعتهم في الاجتهاد كما ابتلى طاعتهم في غيره ممّا فرض عليهم»[١].

وهو ما عبّر عنه أبو حامد الغزاليّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بعد ذلك بقرونٍ «باصطحاب الشّرع والعقل»؛ أي توافقهما وتواردهما على بيان مراد الله تعالى بما يحقّق مصالح المكلّفين ويَذُودَهُمْ عن مواردِ التّهارُجِ والفسادِ وعن التّوحُّلِ في مساخط الله تعالى.

ونصُّ كلامه رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «وأشرفُ العلوم ما ازدوج فيه العقل والسّمعُ؛ واصطحب فيه الرّأي والشّرع، وعلم الفقه وأُصُوله من هذا القبيل؛ فإنّه يأخذُ من صفو الشّرع والعقل سواء السّبيل، فلا هو تصرُّفٌ بمحض العقول بحيثُ لا يتلقّاهُ الشّرع بالقبُول، ولا هو مبنيٌّ على محض التّقليد الذي لا يشهدُ له العقل بالتّأييد والتّسديد»[٢].

وهذا الذي قرّره الغزالي وغيره ليس إلّا تعبيراً عمّا قرّرته عشرات الآيات في كتاب الله تعالى؛ فقد بيّنت في مواضع كثيرة أنّ سببَ الكفران في الدّنيا والخسران في الآخرة إنّما هو عدم استعمال العقل وتقليب وجوه الرّأي في مخلوقات الله وآياته؛ يقول سبحانه : ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ لَءَايَٰتٍ

(١) الرّسالة: (ص/ ٢٢).
(٢) المستصفى من علم الأصول: (١/ ٣).

لِّأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ ﴿١٩٠﴾﴾[١]، ويقول أيضاً: ﴿قُل لَّآ أَقُولُ لَكُمْ عِندِى خَزَآئِنُ ٱللَّهِ وَلَآ أَعْلَمُ ٱلْغَيْبَ وَلَآ أَقُولُ لَكُمْ إِنِّى مَلَكٌ ۖ إِنْ أَتَّبِعُ إِلَّا مَا يُوحَىٰٓ إِلَىَّ ۚ قُلْ هَلْ يَسْتَوِى ٱلْأَعْمَىٰ وَٱلْبَصِيرُ ۚ أَفَلَا تَتَفَكَّرُونَ ﴿٥٠﴾﴾[٢]، ويقول: ﴿كَذَٰلِكَ يُبَيِّنُ ٱللَّهُ لَكُمُ ٱلْءَايَٰتِ لَعَلَّكُمْ تَتَفَكَّرُونَ﴾[٣].

ولهذه المسوّغات وغيرها كان الاجتهاد بالرّأي منهجاً لا بدّ منه لضمان استمرار صلاحية التّشريع الإسلاميّ ونفاذه وآثاره؛ مهما تغيّرت الظّروف وتطوّرت أساليب الحياة[٤]؛ خاصّة وأنّ تفصيلات القضايا والعوارض التي تلابسها دائمة التّجدّد والتّبدّل؛ إضافةً إلى أنّ شؤونَ الخلق لا تستقرُّ على حالٍ واحدة، وإنّما هي في تغيّرٍ مستمرٍّ وتجدّدٍ دائم؛ ذلك التّغيّرُ له أعظمُ الأثرِ في العلل والأوصاف المكوّنة للأحكام؛ ممّا يُلجئُ المجتهدين إلى اعتبارِ الزّوائدِ والمعاني الطّارئةِ على الأحكام الأصليّة بما يكفلُ بقاءَ سيادةِ الأحكام الشّرعيّة على حياة النّاس، ويضمن لهم مصالحهم التي لا قيام لحياتهم إلّا بها؛ إذ إنّ ثباتَ الظّروف والأحوال ممّا يُحِيلُهُ العقلاءُ ويُنكره واقع الحياة.

وفي هذا يقول ابن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «أحوال العالم والأمم، وعوائدهم ونحلهم؛ لا تدوم على وتيرة واحدةٍ ومنهاج مستقرّ؛

---

(١) [سورة آل عمران: ١٩٠].
(٢) [سورة الأنعام: ٥٠].
(٣) [سورة البقرة: ٢١٩].
(٤) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٤٩).

إنّما هو اختلاف على الأيّام والأزمنة، وانتقالٌ من حال إلى حال، وكما يكون ذلك في الأشخاصِ والأوقات والأمصار؛ فكذلك يقعُ في الآفاقِ والأقطارِ والأزمنةِ والدّولِ -: سُنّةَ الله التي خلت في عباده»[1].

على أنّ ثمّةَ مجالاتٍ حيويّةً تشتدّ حاجتها إلى الاجتهاد بالرّأي، وتفتقر في كفالة صلاحها وضمان إيالاتها إلى أصوله وقواعده الإجرائيّة؛ أظهر تلك المجالات مجال سياسة التّشريع؛ لأنّ مبناه أساساً على الاجتهاد والنّظر في ضوء الكلّيّات التّشريعيّة العامّة، وهو ما يجعل هذا المجال في غاية الدّقّة والعمق علاوةً عن الصّعوبة التي تكتنفه والتّردّد الذي يعتريه؛ لافتقاره إلى أهليّة اجتهاديّة عالية وسدادِ نظرٍ فقهيّ وسياسيّ وواقعيّ عميق؛ وهو ما يؤكّده ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ بقوله: «وهذا موضعُ مَزَلَّةِ أقدام، ومَضِلَّةُ أفهام، وهو مقام ضنكٌ، ومعترك صعبٌ، فرّط فيه طائفة فعطّلوا الحدود، وضيّعوا الحقوق، وجرّأوا أهل الفجور على الفساد، وجعلوا الشّريعة قاصرةً لا تقوم بمصالح العباد، محتاجةً إلى غيرها، وسدّوا على نفوسهم طرقاً صحيحةً من طرق معرفة الحقّ والتّنفيذ له، وعطّلوها مع علمهم وعلم غيرهم قطعاً أنّها حقٌّ مطابقٌ للواقع؛ ظنّاً منهم منافاتها لقواعد الشّرع. ولعمرُ الله إنّها لم تُنَافِ ما جاء به الرّسول ﷺ وإن نافت ما فهموه من شريعته باجتهادهم،

(١) المقدّمة: ص (٢٨).

والذي أوجب لهم ذلك-: نوع تقصير في معرفة الشّريعة، وتقصير في معرفة الواقع، وتنزيل أحدهما على الآخر»[(١)].

وههنا يدرك المتأمّلُ سرَّ تدريب النّبيّ ﷺ لأصحابه على الاجتهاد والنّظر، وتشجيعه لهم على الاستنباط، وإذنه لهم بالقضاء بين يديه على نحو ما سيأتي بيانه؛ إعداداً لهم كي ينهضوا بواجب الاجتهاد بعده على المنهج الذي فهموه وتشرّبوا أصوله من صحبته وملازمته؛ لأنّهم أحقّ النّاس بالاجتهاد وأقرب الخلق بعد النّبيّ ﷺ إلى إصابة الحقّ فيه؛ ومن اجتهادهم وإقدامهم على الرّأي وردتنا آثار كثيرة تدلّ على خوضهم في بيان القرآن الكريم بما يغطّي حاجات عصرهم، ولم يحجموا عن ذلك إحجاماً كلّيّاً استكانةً إلى دعوى التّوقيف أو الاحتياط؛ ذلك أنّهم أدرى النّاس بمعانيه وأسباب نزوله وسائر متعلّقاته، ومنه أخذ كثيرٌ من العلماء لزومَ تفسير القرآن بالرّأي الصّحيح الجاري على موافقة كلام العرب.

يقول الشّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ محتجّاً على من يمنع إعمال الرّأي الصّحيح في التّفسير: «الصّحابة كانوا أولى بهذا الاحتياط من غيرهم، وقد علم أنّهم فسّروا القرآن على ما فهموا، ومن جهتهم بلغنا تفسير معناه، والتّوقيف ينافي هذا؛ فإطلاقُ القول بالتّوقيف والمنع من الرّأي لا يصحّ»[(٢)].

---

(١) الطرق الحكمية: (ص/ ١٤-١٥).

(٢) الموافقات: (٣/ ٤٢١).

هذا؛ وقد لخّص شيخ الأزهر الشّيخ محمود شلتوت رَحِمَهُ ٱللَّهُ الأمور التي ترجع إليها حجّيّة الرّأي في ثلاثة أمور(١):

أولاً-: تقرير القرآن مبدأ الشّورى سبيلاً إلى استخلاص الحقّ بقوله: ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾(٢).

ثانيا-: أمر القرآن الكريم بردّ الأمور المتنازع فيها إلى أولي الأمر؛ وهم من ملك أهلية الفهم والاستنباط والحكم في الأمور: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمْ أَمْرٌ مِّنَ ٱلْأَمْنِ أَوِ ٱلْخَوْفِ أَذَاعُواْ بِهِۦ ۖ وَلَوْ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِى ٱلْأَمْرِ مِنْهُمْ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسْتَنۢبِطُونَهُۥ مِنْهُمْ ۗ وَلَوْلَا فَضْلُ ٱللَّهِ عَلَيْكُمْ وَرَحْمَتُهُۥ لَٱتَّبَعْتُمُ ٱلشَّيْطَٰنَ إِلَّا قَلِيلًا ﴿٨٣﴾﴾(٣).

ثالثا-: إقرارات النّبيّ ﷺ لأصحابه الكرام الذين كان يرسلهم إلى الأقاليم البعيدة والمناطق النائيّة على الاجتهاد والأخذ بالرّأي؛ فيما لم يجدوا حكمه وبيانه في الكتاب والسّنّة.

* * *

(١) الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/ ٥٦٤).
(٢) [سورة الشّورى: ٣٨].
(٣) [سورة النّساء: ٨٣].

المطلب الثّالث

موقف الصّحابة من الرّأي في هذا العصر

كان لانتشار الصّحابة ﷺ في الأمصار واتّساعِ امتدادهم في حركة الفتوح التي خرجوا لتحقيقها؛ أثرٌ كبيرٌ على ظهور نـزعة الرّأي فيهم، ورغم أنّ سلطان الوحي الإلهيّ قد بقي مسيطراً على نفوسهم، وبقيت معه نـزعةُ اللّجوء إلى النّصّ مهيمنةً على تفكيرهم الفقهيّ؛ إلّا أنّ هذا كلّه كان يساوقه اقتناعٌ عميقٌ بضرورةِ عنصرِ الاجتهاد القائم على التّأمّل والنّظر وطلب وجوه الحقّ والعدل؛ وذلك أن الحوادث الجديدة التي واجهتهم في البلاد المفتوحة والأمصار التي دخلوها قد ألجأتهم إلجاءً إلى البحث والاجتهاد، وكثيراً ما كان فقهاء الصّحابة المتواجدون في تلك البلاد يعلنون عجزهم عن استخراج أحكام الحوادث، ويرسلون إلى عاصمة الخلافة يطلبون حلولاً عاجلةً لما دهمهم من القضايا ونـزل بهم أو بمن معهم من حوادث لم يسبق لها نظير-: فكان حتماً على أهل الاجتهاد من عِلْيَةِ الصّحابة أن يقلبوا المسائل على وجوهها؛ حتى لا تتعطّل مصالح الرّعيّة، أو يلجأ النّاس إلى طلب التّفصّي من مشكلاتهم خارج نطاق الشّريعة؛ خاصّة وأنّ عهد الخلفاء الرّاشدين قد اتّسعت فيه رقعة الدّولة الإسلاميّة؛ وشملت بلاد فارس والعراق

والشّام ومصر على ما بينها من تباين في الأعراف وأنظمة الحياة، وتفاوت في مستوى التّحضّر وأنماط العيش.

غير أنّ الذي يُلاحظ في اجتهادات الصّحابة بالرّأي-: هو أنّهم لم يكونوا يهجمون على أبواب الرّأي اختياراً، ولا ينساقون إليها بدافع ميلٍ إلى تحريكِ العقل وإجالة الفكر؛ وإنّما كان ذلك موقوفاً على وجود المقتضي الفعليّ والمصلحة التي تفرضه؛ لذا كان من أظهر الأدلّة على هذه النـزعة الأصيلة فيهم عدم تسرّعهم في الفتوى، ورغبة كلٍّ واحدٍ منهم في أن يكفيه غيرُه مؤونة التّكلّم فيها؛ تجافياً عن الرّأي، وخوفاً من الوقوع في الخطأ والافتئات على الشّارع، ولم يقدموا على الفتوى إلّا إذا رأوا أنّها تعيّنت عليهم ولا سبيلَ إلى السّكوت عن بيان حكمها.

يقول التّابعيّ الجليل عبد الرّحمن بن أبي ليلى رَحِمَهُ اللهُ: «أدركتُ عشرين ومائةً من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فما كان منهم محدّث إلّا ودّ أنّ أخاه كفاه الحديث، ولا مفت إلّا ودّ أنّ أخاه كفاه الفتيا»[١].

ولقد تولّدت عن نـزعة الحرج من الفتوى والقول بالرّأي فيهم ظاهرةٌ أخرى زادت من قيمة اجتهاداتهم؛ ألَا وهي ظاهرة الاحترام المتبادل والبراءة من دعوى الإصابة في الاجتهاد[٢]؛ فقد كانوا إذا

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١١٢٠)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٦/ ١١٠).

(٢) حسن علي الشاذلي، المدخل للفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٦٦)، ومحمّد مصطفى شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/ ١١٢).

أقدموا على الرّأي وخاضوا في شعابه بما تقتضيه ظروف عصرهم وتستدعيه حوادث زمانهم-: لا ينسون أن يتبرّؤوا من الخطأ الذي تحتمله آراؤهم؛ رغبةً في أن يبقى الاجتهاد في طلب الحقّ مفتوحاً أمام غيرهم في تلك المسائل وغيرها.

يقول ابن سيرين رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «لم يكن أحدٌ أهيبَ بما لا يعلم من أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ، ولم يكن أحد بعد أبي بكر أهيب بما لا يعلم من عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ وإنّ أبا بكرٍ نزلت به قضيّة فلم يجد في كتاب الله منها أصلاً، ولا في السّنّة أثراً فاجتهد رأيه، ثم قال: هذا رأيي! فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي وأستغفر الله»[1].

وورد عن عمر بن الخطّاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنّه قال يوماً - وهو على المنبر -: «يا أيها النّاس! إن الرّأي إنّما كان من رسول الله ﷺ مصيباً؛ إن الله كان يُريه، وإنّما هو منا الظّنّ والتّكلّف»[2].

وروى مسروق أنّ كاتباً لعمر كتب مرّةً: «هذا ما رأى الله ورأى عمر!»، فقال له عمر: «بئس ما قلت! قل: هذا ما رأى عمر؛ فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمن عمر»[3].

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٣٠).

(٢) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣١١٣): كتاب الأقضيّة، باب في قضاء القاضي إذا أخطأ، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١٠٤١)، وضعّفه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (٣/ ٣٠٢).

(٣) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٦)، وصحّحه ابن حجر في: «التّلخيص الحبير»: (٤/ ١٩٥).

بل قال -مرّةً- محذّراً من عاقبة التّعصّب للرّأي: «السّنّة ما سَنَّهُ اللهُ ورسولُهُ ﷺ، لا تجعلوا خطأ الرّأي سنّةً للأمّة»[1].

وإنّ من الخطأ الكبير أن تُحمل مواقفهم هذه على أنّهم كانوا متحجّرين أو ناكصين عن القيام بمهمّة الاجتهاد -وهو فرض كفائي في الجملة-؛ بل ينبغي أن تُفهم في ضوء سائر الآثار الواردة عنهم؛ وإن الصّورة العامّة التي يمكن استخلاصها من ذلك كلّه هي أنّهم خاضوا في سائر شعاب الرّأي، واجتهدوا في بيان النّصوص التّشريعيّة كما اجتهدوا في تطبيقها وتنـزيلها على الواقع؛ وإنّما كان الورعُ والمسؤوليّة وآثارُ التّربية النّبويّة تدفعهم إلى فتحِ بابِ المراجعةِ وإتاحةِ الفرصةِ لغيرهم من المجتهدين أن يجدّدوا النّظر فيما يحتمل الصّواب والخطأ، ولقد كان ذلك المنهج الذي سلكوه؛ من خوضٍ في جميعِ أنواعِ الرّأي المشروع مع حيطةٍ وتوقٍّ بَالِغَيْنِ من التّوحّلِ في الخطأ سُنّةً كريمةً لمن بعدهم من علماء التّابعين ومن تلاهم.

وقد صدق شيخ الأزهر الشّيخ عبد الرحمن تاج رحمه الله حين قال: «وهذا الاستنباط الذي تستخرج به المعاني من بواطن النّصوص، وبه يعرف مراد الشّارع من أقواله، ويوقف على أسرار تشريعه -جهد الاستطاعة-، وهو الذي مكّن للفقهاء من سلف الأمّة الإسلاميّة أن يجدوا في شريعة الإسلام كلّ ما يحتاجون إليه

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/١٠٤٧)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٦/٧٨٦).

في الفتيا وفي الحكم وفي القضاء، وفي كلّ ما فيه إصلاح الجماعة الإنسانيّة وتمكين روابطها، والنّهوض بها من كمالٍ إلى ما هو أكملُ منه؛ وهو الذي يجب أن يتابعهم عليه الفقهاء في كلّ عصر، حتى يُوَفّى للشّريعة بكل مقاصدها، ويحقّق لها أغراضها من تحصيل المصالح ودرء المفاسد»(١).

ومن الواجب عند التّعرّض لموقف الصّحابة الكرام من الرّأي غداة الخلافة؛ أن يقرّر بصراحةٍ كونُ الآثار التي وردت عنهم في ذلك متعارضةً في ظاهرها؛ إذ منها طائفة يحملون فيها على الرّأي ويشدّدون النّكيرَ عليه وعلى أهله، وطائفة أخرى تقرّر ضرورة استعمال الرّأي وتمدح سلوك سبيله واللّجوء إليه عند الاجتهاد.

وقبل بيان ما يستخلص من جملة تلك الآثار؛ لا بدّ من الوقوف على بعض تلك الآثار التي ترسم هاتين النزعتين بوضوح:-

● **الطّائفة الأولى: الآثار الواردة في ذم الرّأي:**

يقول أبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه: «أيّ أرضٍ تُقِلُّنِي، وأيّ سماءٍ تظلنّي؛ إن قلتُ في آيةٍ من كتاب الله برأيي، أو بما لا أعلم؟!»(٢).

---

(١) السّياسة الشّرعيّة: (ص/ ٦٠).

(٢) أخرجه البيهقي في: «شعب الإيمان»: (٥/ ٢٨٨)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١٠/ ٥١٣)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٣٣-٨٣٤)، وصحّحه ابن حجر في: «فتح الباري»: (١٣/ ٢٧١).

كما روى محمّد بن إبراهيم التّيميّ أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال: «أصبح أهل الرّأي أعداء السّنن؛ أعيتهم أن يَعُوهَا، وتفلّتتْ منهم أن يرووها، فاستبقوها بالرّأي»(١).

وورد عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: «إيّاكم وأصحاب الرّأي فإنّهم أعداء السّنن؛ أعيتهم الأحاديث أن يحفظوها، فقالوا بالرّأي، فضلّوا وأضلّوا»(٢).

يقول ابن القيّم عن هذه الآثار: «وأسانيد هذه الآثار عن عمر في غاية الصّحّة»(٣).

وثبت عن عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه أنه قال: «لو كان الدّين بالرّأي؛ لكان أسفل الخفّ أولى بالمسح من أعلاه»(٤).

كما ورد عن ابن عبّاس رضي الله عنه أنّه قال: «من أحدث رأياً ليس في كتاب الله، ولم تمض به سنّة من رسول الله ﷺ؛ لم يدر على ما

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١٠٤١)، واللّالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: (رقم: ٢٠١).

(٢) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١٠٤٢)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٦/ ١٠١٩)، البيهقي في: «المدخل»: (رقم: ٢١٣)، والخطيب البغدادي في: «الفقيه والمتفقّه»: (١/ ١٨٠)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: (رقم: ٢٠١).

(٣) إعلام الموقعين: (١/ ٤٤).

(٤) أخرجه أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ١٤٠): كتاب الطّهارة، باب كيف المسح، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (١/ ١٩٩)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١/ ١٨١)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٢/ ٢٩٢)، وابن قتيبة في «تأويل مختلف الحديث»: (ص/ ٥٦)، وصحّحه ابن حجر في «التّلخيص الحبير»: (١/ ١٦٠).

هو منه إذا لقي الله ﷻ!»[١].

وعن أبي رجاء العطاردي قال: قال أبو موسى الأشعري ﵁: «من كان عنده علم فليعلّمه النّاس، وإن لم يعلم فلا يقولنّ ما ليس له به علم؛ فيكون من المتكلّفين، ويمرق من الدّين»[٢].

● **الطّائفة الثّانية: الآثار الواردة في مدح الرّأي:**

ورد في كتاب عمر بن الخطّاب ﵁ إلى شريح الكندي قاضيه: «أن اقض بما في كتاب الله؛ فإن لم يكن في كتاب الله فبسنّة رسول الله ﷺ ، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ فاقض بما قضى به الصّالحون، فإن لم يكن في كتاب الله ولا في سنّة رسول الله ﷺ ولم يقض به الصّالحون؛ فإن شئتَ فتقدّم، وإن شئتّ فتأخّر؛ ولا أرى التّأخرَ إلّا خيراً لك؛ والسّلام عليكم!»[٣].

كما ورد عن شريح القاضي قال: قال لي عمر بن الخطّاب: «أن اقْضِ بما استبان لك من قضاء رسول الله ﷺ، فإن لم تعلم

---

(١) أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٥٣): المقدمة، باب الفتيا وما فيه الشدة، والبيهقي في: «المدخل»: (رقم: ١٩٠).

(٢) أخرجه ابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٤/ ١٠٩-١١٠).

(٣) أخرجه النسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٥٣٠٤): كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، والدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٦٧): المقدمة، باب الفتيا وما فيه الشدة، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٧/ ٢٤١)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٠)، كما أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٤٨) -واللفظ له-؛ وصحّحه ابن حجر في «موافقة الخُبْر الخبر»: (١/ ٢٠).

كلّ أقضيّة رسول الله ﷺ فاقض بما استبان لك من أئمّة المهتدين، فإن لم تعلم كلّ ما قضت به أئمّة المهتدين فاجتهد رأيك، واستشر أهل العلم والصّلاح»(١).

وكتب عمر رضي الله عنه أيضاً إلى أبي موسى الأشعري رضي الله عنهما: «ثم الفهمَ الفهمَ فيما أُدلي إليك ممّا ورد عليك ممّا ليس في قرآن ولا سنّة، ثم قايس الأمور عند ذلك، واعرف الأمثال، ثم اعمد فيما ترى إلى أحبّها إلى الله وأشبهها بالحقّ»(٢).

وروى عبد الرحمن بن يزيد عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّهم «أكثروا عليه ذاتَ يومٍ فقال: إنّه قد أتى علينا زمانٌ ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إنّ الله بلّغنا ما ترون، فمن عُرِضَ عليه قضاءٌ بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله، فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيّه ﷺ فليقض بما قضى به الصّالحون، فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيّه ﷺ ولا قضى به الصّالحون فليجتهد رأيه، ولا يقل: إنّي أرى، وإنّي أخاف؛ فإنّ الحلال بيّن

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٠)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٤٦)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٦/ ٢٩-٣٠)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢/ ٩٩)، وصحّحه ابن حجر في: «موافقة الخُبْر الخبر»: (١/ ٢٠)، وهو صحيح كما في التعليق السّابق.

(٢) أخرجه الدّارقطنيّ في: «السّنن»: (٤/ ٢٠٤)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٦٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ٣٤٥)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٢/ ٤٤٢-٤٤٢)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (١/ ٢٠٠)، وصحّحه ابن تيمية في: «منهاج السّنّة النّبويّة»: (٦/ ٧١) وانظر أيضا: إرواء الغليل للألباني: (٨/ ٢٤١).

والحرام بيّن، وبين ذلك مشتبهات، فدع ما يريبك إلى ما لا يريبك»[(١)].

ولمّا اختلفوا إلى ابن مسعود رضي الله عنه شهراً في المفوّضة قال: «أقول فيها برأيي، فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأً فمنّي ومن الشّيطان، والله ورسوله بريئان منه، أرى أنّ لها مهرَ نسائها لا وَكْسَ ولا شطط، ولها الميراث، وعليها العدّة؛ فقام ناسٌ من أشجع فقالوا: نشهد أنّ رسول الله ﷺ قضى في امرأة منّا يقال لها بَرْوَعُ بنت واشق مثل ما قضيت به-: فما فرح ابن مسعود بشيء بعد الإسلام فرحه بذلك»[(٢)].

هذا ما ورد عنهم في ذمّ الرّأي ومدحه؛ وإنّ المتأمّلَ في تلك الآثارِ كلّها وفي الآثارِ التي ترسمُ اجتهاداتهم ومواقفهم إزاءَ

(١) أخرجه النسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٥٣٠٢) كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتفاق أهل العلم، والدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٦٥): المقدمة، باب الفتيا وما فيه الشدة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٧/ ٢٤١)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٩/ ٢١٠)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٥/ ٢٠٥)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢/ ٢٠٠-٢٠١)، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن النّسائي»: (٨/ ٢٣٠).

(٢) أخرجه أبو داود في: «السّنن»: (رقم: ١٨٠٧): كتاب النّكاح، باب فيمن تزوّج ولم يسمّ صداقاً حتى مات، النسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٣٣٠٢): كتاب النّكاح، باب إباحة التّزوّج بغير نكاح، والتّرمذيّ في: «السّنن»: (رقم: ١٠٦٤): كتاب النّكاح، باب ما جاء في الرّجل يتزوّج المرأة فيموت عنها، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٣٨٩١)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٢٠/ ٥٤٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٢٤٥)، والحاكم في: «المستدرك»: (٢/ ١٨٠)، وصححه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (٢/ ٢٣٧).

أحداث عصرهم؛ لَيَخْلُصُ إلى أنّ ما ورد عنهم من ذمِّ الرّأي محمولٌ على الرّأي الفاسد الذي أُحدثتْ به البدع الاعتقادية والعمليّة؛ وعلى الرّأي الذي تنكّب أصحابه النّصوص الثّابتة وقدّموا على هديها ظلامَ أهوائهم الفاسدة؛ وقد ذكر ابن القيّم رَحِمَهُ اللَّهُ للرّأي الباطل خمسة أقسام[١]:-

النّوع الأوّل: الرّأي المخالف للنّصّ.

النّوع الثّاني: الكلام في الدّين بالخرص والظّنّ، مع التّفريط والتّقصير في معرفة النّصوص وفهمها واستنباط الأحكام منها.

النّوع الثّالث: الرّأي المتضمّن تعطيلَ أسماء الرّبِّ وصفاته وأفعاله بالمقاييس الباطلة.

النّوع الرّابع: الرّأي الذي أحدثت به البدع، وغُيّرتْ به السّنن.

النّوع الخامس: القول في أحكام شرائع الدّين بالاستحسان -أي التّشهّي- والظّنون، والاشتغال بحفظ المعضلات والأغلوطات، وردّ الفروع بعضها على بعضٍ قياساً، دون ردّها على أصولها والنّظر في عللها واعتبارها.

ورغم أنّ هذه الأنواع داخل بعضها في بعض؛ غير أنّها تبيّن أنّ ما ورد عن الصّحابة الكرام في ذم الرّأي لا بدّ أن يحمل على هذه الأنواع وما تفرّع عنها من أنواع الرّأي الذي لم يصدر عن المجتهدين المتأهّلين توثيقاً للنّصوص الشّرعيّة وتحقيقاً لمراد الشّارع منها، وإنّما صدر عن بعض المنتسبين إلى العلم ممّن غلبت

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٥٣-٥٥).

عليهم الأهواء وتغلغلت الشّبهات في تكوينهم العقليّ والنّفسيّ.

أما الطّائفة الثّانية من هذه الآثار؛ فهي التي ترسم المنهج العامّ للصّحابة الكرام؛ وتبيّن منهجهم ونظرتهم إلى الاجتهاد بالرّأي المستند إلى الأصول الصّحيحة والمقرّرات التّشريعيّة الثّابتة؛ ولقد قرّر الغزاليّ رَحِمَهُ اللهُ أنّ تظاهُرَ الصّحابة رضي الله عنهم على الاحتكام إلى الرّأي من الأمور المقطوعة لا المظنونة؛ وفي ذلك يقول: «أجمع الصّحابة على الحكم بالرّأي والاجتهاد في كلّ واقعة وقعت ولم يجدوا فيها نصّاً، وهذا ممّا تواتر إلينا عنهم تواتراً لا شكّ فيه»[١].

وقد جعل ابن القيّم رَحِمَهُ اللهُ رأي الصّحابة أوّلَ أنواع الرّأي المحمود؛ فقال: «النّوع الأوّل: رأي أفقه الأمّة، وأبرّ الأمّة قلوباً، وأعمقهم علماً، وأقلّهم تكلّفاً، وأصحّهم قصوداً، وأكملهم فطرةً، وأتمّهم إدراكاً، وأصفاهم أذهاناً، الذين شاهدوا التّنزيل، وعرفوا التّأويل، وفهموا مقاصد الرّسول؛ فنسبةُ آرائهم وعلومهم وقصودهم إلى ما جاء به الرّسول ﷺ كنسبتهم إلى صحبته; والفرق بينهم وبين من بعدهم في ذلك كالفرق بينهم وبينهم في الفضل؛ فنسبة رأي من بعدهم إلى رأيهم كنسبة قدرهم إلى قدرهم»[٢].

ثم يقول بعد ذلك مبيّناً قيمة آرائهم ووزنها: «وحقيق بمن كانت آراؤهم بهذه المنزلة أن يكون رأيهم لنا خيراً من رأينا لأنفسنا، وكيف لا وهو الرّأي الصّادر من قلوبٍ ممتلئةٍ نوراً وإيماناً وحكمةً

(١) المستصفى: (١/ ٢٤١).

(٢) إعلام الموقعين: (١/ ٦٣).

وعلماً ومعرفةً وفهماً عن الله ورسوله ونصيحة للأمّة، وقلوبهم على قلب نبيّهم، ولا واسطة بينهم وبينه، وهم ينقلون العلم والإيمان من مشكاة النّبوّة غضّاً طريّاً لم يَشُبْهُ إشكالٌ، ولم يَشُبْهُ خلاف، ولم تدنّسه معارضة»[١].

* * *

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ٦٤-٦٥).

المبحث الثّاني

عصر الخلافة الرّاشدة ودوره التّشريعيّ

● ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل الإطار التّاريخي لعصر الخلافة الرّاشدة.

المطلب الثّاني أعلام الصّحابة المجتهدين بالرّأي في هذا العصر:

المطلب الثّالث الدّور التّشريعيّ لهذا العصر:

المطلب الرّابع أهمّ الفوارق بين عصر النّبوّة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي

تمهيد

بعد أن انتقل النّبيّ ﷺ إلى الرفيق الأعلى؛ كانت مصادر التّشريع الأساسيّة قد اكتملت وانتهى تتابعها؛ غير أنّ الاجتهاد الذي يتولّى استنباط الأحكام من تلك المصادر لا ينقطع، كما أنّ الاجتهاد في تطبيق مضامين تلك النّصوص يعتبر حاجةً لا تخضعُ لنطاقٍ زمنيٍّ أو مكانيٍّ تنتهي عنده؛ بل هو مستمرٌّ في سائر العصور، ومحتاج إليه في كلّ الأمصار والأقطار-: وهو الأمر الذي قام الصّحابة بتصديقه على أرض الواقع، وقدّموا فيه منهجاً فريداً لمن بعدهم من الفقهاء والمجتهدين.

وفيما يلي؛ إطلالة على ذلك العصر من النّاحية التّاريخية، ثم حديثٌ عن الدّور التّشريعيّ الذي قام به أولئك الأعلام.

* * *

المطلب الأوّل

الإطار التّاريخي لعصر الخلافة الرّاشدة

يعتبر عصر الخلافة الرّاشدة هو فاتحة الدّور الثّاني من أدوار تاريخ التّشريع؛ وهو دور البناء أو الشّباب في اعتبار المؤرّخين للفقه الإسلاميّ[(١)]، أو المرحلة الأولى من عصر التّأسيس الذي تطوّرت فيه المصادر الشّرعيّة في اعتبار آخرين[(٢)].

يبدأ هذا العصر من وفاة النّبيّ ﷺ سنة (١١هـ)، وينتهي بوفاة الخليفة الرّاشد عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه سنة (٤٠هـ).

وقد افتتح هذا العهد المبارك بخلافة أبي بكر الصّدّيق عبد الله بن أبي قحافة التّيمي رضي الله عنه؛ أعظم أصحاب رسول الله ﷺ قدراً وأنبههم ذكراً، وهو أوّل من أسلم من الرّجال، وأحد المبشرين بالجنّة، وخير النّاس للنّاس بعد رسول الله ﷺ .

بدأت خلافته بعد وفاة رسول الله ﷺ سنة (١١هـ)، وانتهت بوفاته سنة (١٣هـ) لثمان بقين من جمادى الآخرة، وصلّى عليه عمر في المسجد؛ فكانت خلافته سنتين وثلاثة أشهر وأيّاماً[(٣)].

(١) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٥١).
(٢) محمّد فاروق النبهان، المدخل للتشريع الإسلاميّ: (ص/ ١٠٤).
(٣) ينظر: ابن حجر، الإصابة: (٤/ ١٠١)، وابن الأثير، أسد الغابة: (٣/ ٣٠٩)، والنّووي، تهذيب الأسباب واللّغات: (٢/ ١٨١).

وقد كانت بيعته بإشارة من عمر بن الخطّاب وأبي عبيدة بن الجراح رضي الله عنهما، ثم بويع بيعة عامّة في المسجد[1]، ولم تكن قط بتدبير منه ومن عمر وأبي عبيدة على نحو ما اختلقه المستشرق الفرنسيّ «لامانس»، وتابعه عليه بعض المؤرخين الحاقدين كالماروني فيليب حِتِّي وغيره[2].

وقد ابتدأ عهده المبارك بإعلان وفائه لنهج النّبيّ ﷺ؛ فقال في أوّل خطبة ألقاها على منبر النّبيّ ﷺ: «أيها النّاس! إنّي قد ولّيت عليكم ولستُ بخيركم؛ فإن أحسنتُ فأعينوني، وإن أسأتُ فقوموّني؛ الصّدق أمانة، والكذب خيانة، والضّعيف فيكم قويّ عندي حتى أريح عليه حقّه إن شاء الله، والقويّ فيكم ضعيفٌ عندي حتى آخذ الحقّ منه إن شاء الله. . .أطيعوني ما أطعتُ الله ورسوله؛ فإذا عصيتُ الله ورسوله فلا طاعة لي عليكم»[3].

وكان من جلائل أعماله - رغم قصر مدّة خلافته - بعث جيش أسامة الذي عقد رايته النّبيّ ﷺ قبل وفاته[4]، ثم قمع الرّدّة التي ظهرت في بعض قبائل العرب[5]، وجمع المصحف الجمعَ الأوّل، ثم إخضاع الحيرة لسلطة الخلافة الإسلاميّة بعد أن كانت خاضعة

(١) ابن حجر، فتح الباري: (٧/ ٣٨-٣٩).

(٢) فيليب حتّي، تاريخ العرب: (١/ ١٧٢).

(٣) أخرجه معمر بن راشد في «الجامع»: (١١/ ٣٣٦/ مع مصنّف عبد الرّزّاق).

(٤) عبد الرّزّاق، المصنّف: (٦/ ٥٧)، والطّبراني، المعجم الكبير: (٣/ ١٣٠)، والواقدي، المغازي: (٣/ ١١١٨)، وابن سعد، الطبقات: (٢/ ١٩٠).

(٥) ابن حجر، فتح الباري: (٧/ ٤٣٣-٤٣٥).

قبل ذلك للفرس[(١)].

وقد خلفه بعد وفاته الفاروق عمر بن الخطّاب بن نفيل العدوي، أقرب الصّحابة إلى رسول الله ﷺ بعد أبي بكر، وأقواهم شكيمةً وبأساً في الذّودِ عن المحارم، وهو ثاني المبشّرين بالجنّة، وأعظم الملهمين في تاريخ الإسلام، وأغزر الصّحابة علماً بشهادة رسول الله ﷺ .

وقد عهد إليه أبو بكر رضي الله عنه بالخلافة قبيل وفاته سنة (١٣هـ)، ثم امتدّت خلافته إلى آخر سنة (٢٣هـ).

وقد كان عهده المبارك أزهرَ عهود الخلافة الرّاشدة؛ لما تمَّ فيه من الفتوح واتّساع رقعة الإسلام حتى جاوزت حدود فارس والشام ومصر، ولما تقرّرت فيه من تراتيب النّظام السّياسيّ لدولة الإسلام، ونضجت فيه مناهج الاجتهاد التّشريعيّ وأصول النّظر الفقهيّ الصّحيح، كما تمَّ فيه إجلاء اليهود والنّصارى من جزيرة العرب[(٢)]، وغير ذلك من جلائل الأعمال[(٣)].

وقد رزقه الله تعالى الشهادة التي تمنّاها في مدينة نبيّه ﷺ؛

---

(١) المصدر نفسه: (١٠/ ٢٥٩).

(٢) صحيح البخاري: (رقم: ٢٥٢٨): كتاب الشروط، إذا اشترط في المزارعة إذا شئت أخرجتك، وعمر بن شبة، تاريخ المدينة: (١/ ١٨٨).

(٣) يراجع:
ابن حجر، الإصابة في تميز الصّحابة: (٤/ ٢٧٩)، وابن الأثير، أسد الغابة: (٤/ ١٤٥)، والنّووي، تهذيب الأسباب واللّغات: (٢/ ٣).

حيث طعنه الشّقيّ أبو لؤلؤة المجوسيّ غلام المغيرة(١).

ثم خلفه بعد وفاته ذو النورين عثمان بن عفان بن أبي العاص بن أمية القرشي، صهر النّبيّ ﷺ من ابنتيه، وثالث المبشرين بالجنّة، الذي كانت الملائكة تستحي منه - وقد كان شديدَ الحياء جمَّ التّواضع-(٢).

بدأت خلافته في سنة (٢٣هـ) بعد أن استقرّ أمر المجلس الشّوريّ المصغّر الذي عيّنه عمر رضي الله عنه على اختياره خليفة للمسلمين، واستمرّت خلافته إلى أن استشهد في الفتنة التي أثارها الغوغاء الخارجون عليه في سنة (٣٥هـ).

وقد كان من الإنجازات التي تمّت في عهده توسّع حركة الفتح الإسلاميّ حتى بلغت خراسان وما جاورها(٣)، وجمع النّاس على مصحف واحد(٤)، وإعادة بناء المسجد النّبويّ(٥)، وأعمال أخرى غيرها(٦).

---

(١) صحيح البخاري: (رقم: ٣٤٢٤): كتاب المناقب، باب قصة البيعة والاتفاق على عثمان بن عفان.

(٢) صحيح مسلم: (رقم: ٤٤١٤): طتاب فضائل الصّحابة، باب من فضائل عثمان بن عفان رضي الله عنه، وابن حجر، فتح الباري: (٧/ ٦٨).

(٣) ابن حجر، فتح الباري: (٣/ ٤٩١-٤٩٢)، ويعقوب بن سفيان الفسوي، المعرفة والتّاريخ: (٣/ ٣٩٦).

(٤) صحيح البخاري: (رقم: ٤٦٠٤): كتاب فضائل القرآن، باب جمع القرآن.

(٥) صحيح البخاري: (رقم: ٤٢٧): كتاب الصّلاة، باب بنيان المسجد.

(٦) يراجع:

ابن حجر، الإصابة في تميز الصّحابة: (٤/ ٢٢٣)، وابن الأثير، أسد الغابة: (٣/ ٥٨٤)، =

ثم خلفه عليّ بن أبي طالب بن هاشم بن عبد مناف، ابن عمّ النّبيّ ﷺ وختنه على ابنته فاطمة، وأحد السّابقين الأوّلين، ورأس شجعان الصّحابة، وقد تربّى في بيت النّبيّ ﷺ ولازمه حتى آخاه النّبيّ ﷺ(١)، وهو أقضى الصّحابة بشهادة عمر رضي الله عنه(٢).

وقد بدأ خلافته بمبايعة عامّة في المدينة النّبويّة عام (٣٥هـ)، ثم تتابعت الأمصار في البيعة، وشغب عليه أهل الشّام وبعض من وافقهم، وانتهت باستشهاده في الكوفة سنة (٤٠هـ) على يد الشّقيّ عبد الرّحمن بن ملجم الخارجيّ(٣).

وقد كان عهده رضي الله عنه مليئاً بالفتن والقلاقل، ورغم هذا فقد تحقّقت فيه إنجازات كثيرة؛ منها تقرّر الأحكام الشّرعيّة المتعلّقة بقتال أهل القبلة، وظهور اجتهادات وأقضيّة كثيرة في أغلب أبواب الفقه، كما نضجت في هذا العهد طبقة التّابعين على أيدي كبار فقهاء الصّحابة الذين كانوا أحياء في هذا العهد.

ولقد كان هؤلاء الخلفاء الرّاشدون الأربعة هم خيرَ النّاس بعد رسول الله ﷺ، وفي عهدهم نَعِمَتْ شعوبٌ وأممٌ كثيرةٌ بالدّخول في الإسلام، وتمتّعت بالتّحرر من نير الطّغيان الفارسيّ والرّوماني

= وابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٣/ ٦٩).

(١) ابن حجر، فتح الباري: (٥/ ٣٥٨).

(٢) صحيح البخاري: (رقم: ٤١٢١): كتاب التّفسير، باب قول: **مَا نَنْسَخْ مِنْ آيَةٍ أو نُنْسِهَا** .

(٣) يراجع: ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٣/ ٢٦)، والفسويّ، المعرفة والتّاريخ: (٣/ ٣٩٩).

الذي كانت تَرْزَحُ تحته لقرون طويلة، وظلّت تئنُّ من وَطْأَةِ استعباده وامتهانه للكرامة الإنسانيّة بأبشع أنواع الاستعباد والظّلم.

ولقد شهد على نقاء عهد الخلفاء الرّاشدين وتميّزه ونـزاهته حتى المستشرقون الذين لم يغالطوا ضمائرهم ولم يعمهم الحقدُ والسّياسة عن رؤية الحقّ؛ فهذا المستشرق الفرنسي «سيديّو» أستاذ التّاريخ في كلّيّة سان لويس وسكرتير كلّيّة «كوليج دو فرانس» يقول في هؤلاء الخلفاء الكرام: «وأوائل الخلفاء هم أبو بكر (٦٣٢-٦٣٤) وعمر (٦٣٤-٦٤٤) وعثمان (٦٤٤-٦٥٥) وعليّ (٦٥٥-٦٦٠)؛ فلم يُسكرهم سلطانهم، فلم يبحثوا عن النّفائس والثّراء، بل ظلّوا أوفياء لحياة الزّهد والورع التي كان محمّد قُدوةً لهم فيها؛ فكانوا مثله، يقصدون المسجد للوعظ والصّلاة، ويستقبلون الفقراء والمظلومين في بيوتهم، وسار عمر بن الخطّاب إلى القدس ليستلمها فسافر من المدينة إلى فلسطين من غير حاشية أو حرس، وتوفّي أبو بكر فلم يترك لورثته سوى ثوب وعبد وجمل، وكان عليّ يتصدّق على الفقراء في كلّ جمعة بما عنده من النّقود؛ أفلا نذكر أنّ أبا بكر كان يأخذ من بيت المال خمسة دراهم مياومة؟ أفلا نذكر أنّ عمر بن الخطّاب كان ينام على درج المسجد بين المساكين؟ أفلا نذكر حفنة تمر عليّ بن أبي طالب... ولم يأنف عليٌّ من الحضور إلى المحاكم متّهماً نصرانيّاً بسرقة سلاحه، وكانت أحكام القضاء نافذة؛ فلم يجرؤ أحد من أولئك الخلفاء الأربعة الذين عرفوا بالخلفاء الرّاشدين على العفو عن مدين،

وكانت الشّريعة واحدة للفقير والغنيّ والسّريّ والعامّيّ»[(١)].

ويقول المستشرق «ن. ج. كولسون» في سياق حديثه عن تشاور الصّحابة في مسألة من الميراث: «ويظهر من هذا الاستعداد الذي أبداه أبو بكر وعمر للأخذ بحجّة الآخرين فيما يعرض من قضاء؛ أن مهمّة تفسير التّشريعات القرآنيّة لم تكن امتيازاً لجهة رسميّة معيّنة؛ بل اشترك في ممارستها كلّ من أهّلته مواهبه للاضطلاع بها من علماء الصّحابة وأتقيائهم...، وكان من المسلّم به أنّ الخلفاء وقد قاموا مقام النّبيّ [صلى الله عليه وسلم] فيما كان له سلطة سياسيّة على الأقلّ، إن لم تكن خلافتهم له ذات صبغة دينيّة كذلك على أعلى درجة من الكفاية في القضاء والفصل فيما ينشأ من خلاف»[(٢)].

* * *

(١) تاريخ العرب العام: (ص/ ١٢٤-١٢٥).

(٢) في تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/ ٤٨).

المطلب الثّاني

أعلام الصّحابة المجتهدين بالرّأي في هذا العصر

لم يكن علماء الصّحابة الكرام على درجةٍ واحدةٍ في استعمال الرّأي والاجتهاد وَفْقَ أصوله وشعابه، ولا كانوا سواءً في مستوى الإحاطة بالمتغيّرات التي كانت تؤثّر توسيعاً وتضييقاً في عمليّة الرّأي؛ ذلك أنّ الصّحابة الذين كانوا على سدّة الحكم وفي أعناقهم مقاليد المسؤوليّة معنيّون قبل غيرهم بالبحث والاجتهاد، ومسؤولون بصفةٍ مباشرةٍ عن إيجادِ حلولٍ بيانيّةٍ أو تنفيذيّةٍ للمشكلات والأقضيّة التي حدثت في عصرهم.

وكما كان للمسؤوليّة عن إدارة شؤون الدّولة وسياسة أمور المسلمين دورٌ كبيرٌ في مقدار الرّأي؛ على النّحو الذي كان في عهد عمر مثلاً؛ فقد كان للقدرات الشّخصيّة والاستعداد الفطريّ أثرٌ كبيرٌ جدّاً في كثرة الرّأي وجودته أيضاً، وممّا غذّى هذا الاستعدادَ والإمكانات الذّاتيّة مقدارُ ملازمة النّبيّ ﷺ؛ فقد كان أشهر القائلين بالرّأي غالباً من أهل السّابقة في الإسلام؛ وممّن لازموا النّبيّ ﷺ مدّة طويلة تكفي في تحريك المنطق الاجتهاديّ في النّفوس، وتتيح لصاحبها اكتساب الملكة الفقهيّة التي لا يمكن أن تولّدها اللّقاءات العابرة والزّيارات المعدودة.

وقد وصف وليّ الله الدهلوي كبار فقهاء الرّأي من الصّحابة فقال: «وأكابر هذا الوجه: عمر، وعليّ، وابن مسعود، وابن عبّاس ؛ لكن كان من سيرة عمر ﷺ أنه كان يشاور الصّحابة ويناظرهم حتى تنكشف الغمّة ويأتيه الثَّلَجُ؛ فصار غالبُ قضاياه وفتاواه متّبعة في مشارق الأرض ومغاربها؛ وهو قول إبراهيم لما مات عمر ﷺ: ذهب تسعة أعشار العلم، وقول ابن مسعود ﷺ: كان عمر إذا سلك طريقاً وجدناه سهلاً. وكان عليٌّ ﷺ لا يشاور غالباً؛ وكان أغلب قضاياه بالكوفة؛ فلم يحمل عنه غالباً إلّا أهل تلك النّاحية»[١].

وقد ذكر ابن حزم وابن القيّم - عليهما رحمة الله - أن المكثرين من الفتيا من الصّحابة سبعة: عمر بن الخطّاب، وعلي بن أبي طالب، وعبد الله بن مسعود، وعائشة أم المؤمنين، وزيد بن ثابت، وعبد الله ابن عبّاس، وعبد الله بن عمر رضي الله عنهم[٢].

قال أبو محمّد بن حزم رحمه الله: «ويمكن أن يجمع من فتوى كلّ واحدٍ منهم سِفْرٌ ضخم»[٣]، ثم قال: «وقد جمع أبو بكر محمّد ابن موسى بن يعقوب بن أمير المؤمنين المأمون فتيا عبد الله

(١) حجّة الله البالغة: (١/ ٤٠٨-٤٠٩).

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٥/ ٩٢-١٠٤)، ورسالة «أصحاب الفتيا من الصّحابة ومن بعدهم على مراتبهم في كثرة الفتيا» الملحقة بكتاب جوامع السيرة: (ص/ ٣١٩-٣٣٥)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ١٧-١٨).

(٣) الإحكام في أصول الأحكام: (٥/ ٦٦٦)، وانظر أيضا: الشيرازي، طبقات الفقهاء: (٣٦-٤٨).

ابن عبّاس ﭬ في عشرين كتاباً»[١].

ولئن كان عبد الله بن عمر ﭬ قد عرف بالاحتياط والتّحرّج من اللّجوء إلى الرّأي؛ إلّا أنّه كان من المشهورين بالإفتاء، ولمّا كانت تغلب عليه ﭬ صفة النّقل؛ فقد كان إذا أعوزه نصٌّ من الكتاب أو السّنّة استند في فتاويه إلى فتاوى أبيه وفتاوى زيد بن ثابتٍ وغيرهما ممّن سلفه من كبار فقهاء الصّحابة؛ ومن اللّازم أن يُشارَ إلى أنّ زيد بن ثابت ﭬ لم يكن في الرّأي والفتيا على النّحو الذي سلكه عبد الله بن عمر من حيث التّحرّج والتّجافي عن الاجتهاد بالرّأي؛ ومن الغريب أن يجعل الشّيخ محمّد مصطفى شلبي زيداً وعبد الله بن عمر ﭬ على رأس طائفة المتحرّجين من استعمال الرّأي والإقلال منه[٢]-: رغم أنّ زيد بن ثابتٍ قد عُرف بآراء كثيرة تدلّ على أنّه كثير اللّجوء إلى استعمال الرّأي في الاجتهاد.

وهذا الإمام مالك ﵀ يقول: «كان أعلم النّاس عندنا بعد عمر زيد! وكان إمام النّاس عندنا بعده ابن عمر، وكان سعيد بن المسيب جلُّ ما يفتي به من فتاوى زيد! وكان يقول: هو أعلم من تقدّمه بالقضاء، وأبصرهم بما يَرِدُ عليه ممّا لم يسمع فيه بشيء»[٣].

فقد قرن مالك ﵀ بين عمر بن الخطّاب وزيد بن ثابت ﭬ

(١) المصدر نفسه: (٥/ ٦٦٦).
(٢) محمّد مصطفى شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٢٠).
(٣) ابن بدران، تهذيب تاريخ دمشق: (٥/ ٤٤٨).

في العلم مع تقديم عمر، وأنّ مرتبة زيدٍ فيه عند أهل المدينة تلي مرتبة عمرَ إمامِ أهل الرّأي؛ ممّا يوحي بالاشتراك في المَنـزعِ الفقهيّ الذي كان يقبله الحجازيّون من علمائهم؛ ثم قدّمه على من سواه في المعرفة بالقضاء الذي هو سلطة تنفيذيّة عمادها النّظر في الأحوال والعوارض والملابسات ممّا لا سبيل إليه إلّا جودة الرّأي، وختم مآثره بأنّه كان أبصرَ فقهاء الصّحابة في الحجاز بالنّوازل التي ليس فيها نصٌّ ولم يُسمع فيها حكمٌ من قبل، ولا سبيل إلى إدراكها إلّا الرّأي والنّظر.

ونقل ابن القيّم عن ابن جرير الطبري أنه قال: «وقد قيل إن ابن عمر وجماعة ممن عاش بعده بالمدينة من أصحاب رسول الله ﷺ إنما كانوا يفتون بمذاهب زيد بن ثابت، وما كانوا أخذوا عنه ممّا لم يكونوا حفظوا فيه شيئاً عن رسول الله ﷺ قولاً»(١)؛ ولفظة «المذاهب» كانت تُطلق عند متقدّمي الفقهاء على الآراء الفقهيّة الاجتهاديّة والأقوال والاختيارات التي مبناها على النّظر والرّأي(٢).

بل لقد وصفه حسّان بن ثابت رضي الله عنه «بجودة المعاني» حين قال في رثائه(٣):

فَمَنْ لِلْقَوَافِي بَعْدَ حَسَّانَ وَابْنِهِ ... وَمَنْ لِلْمَعَانِي بَعْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتِ!

(١) إعلام الموقعين: (١/ ١٧).

(٢) ومن ذلك؛ أنّ أبا محمّد ابن أبي زيد القيروانيّ ألّف كتاباً سمّاه «الذّبّ عن مذاهب مالك»؛ منه نسخة مخطوطة بمكتبة شستربتي (Chester Beatty) بإيرلندا، ورقمها: (٤٤٧٥).

(٣) الذّهبي، سير أعلام النّبلاء: (٢/ ٤٤٠).

غير أنّ أكثر الصّحابة استعمالاً للرّأي، وأجودهم مذهباً فيه: عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه؛ الذي أتاح له استعداده الفطريّ علاوةً عن المسؤوليّات التي اضطلع بها تبعاً في عهد النّبيّ ﷺ وعهد أبي بكر رضي الله عنه؛ واستقلالاً في عهده هو لمّا آلتْ إليه الخلافة حسّاً فقهيّاً عالياً؛ ميّز فقهه وأراءه بجودة ودقّة منهجيّة رفيعة، حتى لقد قال فيه عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «لو أنّ علمَ عمرَ في كفّة الميزان، ووضع علم أهل الأرض في كفّة-: لرجح علم عمر!»[1].

ولقد حكى ابن جرير -فيما نقله عنه ابن القيّم- أنّ ابن مسعود كان متأثّراً جدّاً بمنهج عمر بن الخطّاب الفقهيّ، وكان يترك مذهبه وقوله لقول عمر، وكان لا يكاد يخالفه في شيء من مذاهبه، ويرجع من قوله إلى قول عمر؛ ثم قال عامر الشّعبيّ واصفاً هذا التّأثّر: «كان عبد الله لا يقنت، ولو قنت عمر لقنت عبد الله!»[2].

غير أنّه لا بدّ من الإشارة إلى أنّ ابن مسعود كان ميّالاً إلى الرّأي القياسيّ في الوقت الذي عرف منهج عمر ورأيه بأنّه رأيٌ مصلحيٌّ، وسيأتي تحليل ذلك في موضعه من هذه الدّراسة.

أما عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه؛ فقد كان من أشهر مقدَّمي فقهاء الصّحابة في الأقضيّة والفتاوى التي تتّصل بمجال الدّعاوى

(١) أخرجه البيهقي في: «المدخل»: (رقم: ٧٠)، ويعقوب الفسوي في «المعرفة والتّاريخ»: (١/ ٤٦٢)، والحاكم في: «المستدرك»: (٣/ ٨٦)؛ وذكر أنه صحيح على شرط الشّيخين.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٢/ ٢٠٩).

والنزاعات الحقوقيّة؛ حتى إنّ مسروق بن الأجدع اعتبره أول من يذكر في أكابر علماء الصّحابة؛ فقال: «شاممت أصحاب محمّد ﷺ؛ فوجدت علمهم ينتهي إلى ستّة: إلى عليّ، وعبد الله، وعمر، وزيد بن ثابت، وأبي الدرداء، وأبيّ بن كعب، ثم شاممت السّتّة فوجدت علمهم انتهى إلى عليّ وعبد الله»(١).

ورغم أنّ في جعل أبي الدّرداء وأبيّ بن كعب في عداد كبار فقهاء الصّحابة تجوّزاً واضحاً؛ إلّا أنّ في هذه الكلمة دلالة بيّنة على مكانة عليّ رضي الله عنه وأثره في فقهاء التّابعين -خاصّة في العراق-، ومن الطّبيعيّ أن يكون رضي الله عنه واسعَ المذهب في الرّأي جيّدَ المنهج فيه؛ وذلك لأنّ الأقضيّة -وهو المقدّم في معرفتها- تعتمد كثيراً على الفراسة واليقظة وحدّة النّظر وجودة الرّأي؛ ولا يمكن أن يسلّم له أعلام الصّحابة والتّابعين بالإمامة في القضاء لو كان خاليَ الوفاض من تلك الصّفات والخصال التي لا يَنْبُهُ شأنُ القاضي إلّا بها.

أمّا أمّ المؤمنين عائشة رضي الله عنها؛ فقد كانت مضربَ المثل في الذّكاء ونباهة العقل ووفور العلم بالقضاء والفرائض؛ وقد ذكر ابن القيّم أنّها كانت «مقدَّمةً في العلم بالفرائض والأحكام والحلال والحرام، وكان من الآخذين عنها الذين لا يكادون يتجاوزون قولها المتفقهيّن

(١) أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (رقم: ٨٥١٣)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٣٣/ ١٥٤-١٥٥)، والفسوي في: «المعرفة والتّاريخ»: ١/ ٤٤٤-٤٤٥)، والذّهبيّ في: «سير أعلام النّبلاء»: (١/ ٤٩٣).

بها-: القاسم بن محمّد بن أبي بكر ابن أخيها، وعروة بن الزبير ابن أختها أسماء»(١).

ويقول مسروق عنها: «لقد رأيت مشيخة أصحاب رسول الله ﷺ يسألونها عن الفرائض»(٢).

أما ابن عبّاس رضي الله عنه فهو معدود من فقهاء الرّأي من الصّحابة؛ وقد تميّز رأيه بأنّه أميل إلى التّفسير منه إلى الفقه، وإن كانت له آراء كثيرة في الفقه والفرائض وأحكام الحلال والحرام؛ إلّا أنّ ممّا يلاحظ على فقهه وفتاويه أنّ غالبها قد ظهر بعد فترة الخلافة الرّاشدة؛ ممّا يجعل قدراً كبيراً من فقهه خارج نطاق هذه الدّراسة، وإن كان كثيرٌ منه داخلاً فيها؛ خاصّة وأنّه كان يؤخذ قوله ويستشار في القضايا والمعضلات منذ زمن عمر رضي الله عنه(٣).

ولقد قال عطاء بن أبي رباح في وصف مجلسه: «ما رأيتُ مجلساً قطُّ أكرم من مجلس ابن عبّاس أكثرَ فقهاً وأعظم، وإنّ أصحابَ الفقه عنده، وأصحابَ القرآن عنده، وأصحابَ الشّعر

---

(١) إعلام الموقعين: (١/ ١٧).

(٢) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ٢٧٣٥): كتاب الفرائض، باب في تعليم الفرائض، والحاكم في: «المستدرك»: (٤/ ١١)، والبيهقي في: «المدخل»: (رقم: ١١٠)، ابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٨/ ٦٦)، والفسوي: «المعرفة والتّاريخ»: (١/ ٤٨٩)، وقال الهيثمي في «مجمع الزّوائد»: (٩/ ٢٤٢): «إسناده حسن».

(٣) صحيح البخاري : (رقم: ٤٢٩٤): كتاب المغازي، باب إذا جاء نصر الله والفتح.

عنده، يُصدرهم كلّهم في وادٍ واسع»[(١)].

على أنّ من أكابر فقهاء الصّحابة وأهل الرّأي فيهم معاذ بن جبل رضي الله عنه، حتى إنّ عمر بن الخطّاب - وهو أشهر أهل الرّأي من الصّحابة - خطب النّاس بالجابية فقال: «من أراد أن يسأل عن الفرائض فليأت زيد بن ثابت، ومن أراد أن يسأل عن الفقه فليأتِ معاذ بن جبل، ومن أراد المال فليأتني»[(٢)]؛ ولعلّ وفاته المبكّرة نسبيّاً كان لها دورٌ في قلّةِ ما يُؤْثَرُ عنه من الفقه والرّأي؛ وقد عُلم أنّ النّبيّ ﷺ قد بعثه إلى اليمن قاضياً على نحو ما سيأتي في المباحث القادمة، وتولّيه القضاء للنّبيّ ﷺ دليلٌ على مقدار رسوخه في الاجتهاد بالرّأي.

وممّن يلحق بهؤلاء أيضاً أبو موسى الأشعري رضي الله عنه [(٣)]؛ فقد كانت له آراء كثيرة - خاصّة في عهد عمر - تدلّ على نزعته الاجتهاديّة الميّالة إلى الرّأي القياسيّ غالباً.

على أنّ هؤلاء الذين دُعُوا بالمكثرين من الفتيا والرّأي؛ ليسوا سواءً في مقدار الرّأي وإن اشتركوا في الكثرة المذكورة؛ إلّا أنّهم كانوا متفاوتين في مقدار استعماله وتحكيمه في الحوادث والأقضية؛ ولقد صدق فيهم قول مسروق رحمه الله: «جالست

---

(١) أخرجه الخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (١/ ١٧٤)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (١/ ٥٢٠)، والبلاذري في: «أنساب الأشراف»: (٤/ ٤٤).

(٢) أخرجه الحاكم في: «المستدرك»: (٣/ ٢٧١)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٢/ ٣٤٨، و٣٥٩)، وصحّحه ابن حجر في: «فتح الباري»: (٧/ ١٢٦).

(٣) إعلام الموقعين: (١/ ١٠).

أصحاب محمّد ﷺ فكانوا كالإخاذ[١]؛ الإخاذة تروي الرّاكب، والإخاذة تروي الرّاكبين، والإخاذة تروي العشرة، والإخاذة لو نزل بها أهل الأرض لأصدرتهم، وإن عبد الله من تلك الإخاذ»[٢].

* * *

(١) الإخاذ: مجتمع الماء شبيه بالغدير.

(٢) أخرجه البيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ١٥٠)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٢/ ٣٤٢)، وابن عساكر في «تاريخ دمشق»: (٣٣/ ١٥٦-١٥٧)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٢/ ٥٤٢)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٦/ ٦٤).

المطلب الثّالث

الدّور التّشريعيّ لهذا العصر

يشيع في الأوساط العلميّة أنّ الشّافعيّ هو واضع علم «أصول الفقه»، وتمتدّ تداعيات هذه المقولة لتقرّر في أعماق التّصوّر العلميّ لدى أصحابها أنّ المجال التّاريخيّ أو الزّمنيّ لدراسة أصول الفقه يجب أن ينطلق من عهد الإمام الشّافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ؛ ورغم أنّ هذا التّصوّر لا غبار عليه إذا كان نطاقه مجال الكتابة والتّصنيف في هذا العلم؛ إلّا أنّ الأمر يزداد سوءاً حين تدرس مرحلة التّنـزيل التي اكتملت فيها المصادر الأصليّة -الكتاب والسّنّة- على أنّها مرحلة مستقلّة؛ ثم يتمّ القفز إلى مرحلة تدوين علم الأصول باعتباره أداة النّظر والبحث في النّصوص التّشريعيّة.

إنّ هذا الاختزال المخلّ في تصوير التّطوّر التّدريجيّ لمسيرة هذا العلم يَشْنَأُ الحقيقة العلميّة ولا يخدمها؛ ذلك لأنّ أيّ علمٍ من العلوم، وأيّ لونٍ من ألوانِ المعارف إنّما تنضج مضامينه نتيجةَ التّراكم واتّصال أيدي العلماء في سبيل إنضاجِ الفرع العلميِّ الذي يَعْتَزُونَ إليه؛ وليس من المعقول أن تنشأ العلوم طفرةً واحدة؛ مكتملةَ النّضوج، مستويةَ المباني والأصول.

هذه المقدّمة ضروريّة جدّاً حين يراد التّحدّث عن الدّور

التّشريعيّ لعصر الخلافة الرّاشدة؛ ذلك أنّه يعتبر -في نظري القاصر- الحلقة الضّائعة في علم الأصول بالذّات، وإن كان قد لقي اهتماماً واحتفاءً لائقين من النّاحية الفقهيّة والحديثيّة.

وإذا كانت كلّ دعوى لا بدّ لها من دليلٍ ينهضُ بصحّتها ويُزيلُ داجيةَ الغموض عن حقيقتها؛ فإنّ من اللّازم أن يُذكرَ شاهدٌ واحدٌ عليها في هذا المقام، ثم تبسط أدلّتها الفعليّة عند تفصيل القول في مجالات الرّأي في هذا العصر؛ وحاصلُ ما يمكن قوله بهذا الصّدد أنّ سائرَ كتب أصول الفقه العامّة تخصّص مباحث أو فصولاً للحديث عمّا يسمّى «بالأدلّة المختلف فيها» أو «الأدلّة الثّانوية» أو «الأدلّة المردودة» على حدّ تعبير بعض الأصوليّين، وتنطلق أغلبُ هذه المؤلفات من عرض حجج أرباب المذاهب الفقهيّة وشبهات أصحاب الفرق الضّالّة وأصحاب المقولات الكلاميّة التي كانت نافقة السُّوق في بعض الفترات التّاريخيّة لأمّتنا، ثم تناقش تلك الحجج والشّبهات؛ وكأنّ هذه الخطط الإجرائيّة التي هي الاستصلاح والاستحسان والذّرائع وما يتّصل بها لم تنشأ إلّا مع نشأة المذاهب الفقهيّة، ولم تستمدّ مشروعيّتها -أو عدم مشروعيّتها- إلّا من احتجاج أئمّتها بها أو ردّهم لها، ومن الغريب حقّاً أن يقع فيها كلّ ذلك الخلاف، وأن تبقى مقرّرات الدّراسات الشّرعيّة طافحةً بنصرة حجّيّتها أو ردّها ونقضها؛ بدلَ أن تنتقل إلى مرحلة جديدة تُستثمر فيها تلك الأصول الإجرائيّة لبسط سلطان الشّريعة على حياة النّاس في عصرنا وفي سائر العصور.

ولو أنّ مؤلّفي تلك الكتب والمقرّرات رجعوا رأساً إلى تلك الحلقة «المهملة» من تاريخ الأصول -وهي فترة الخلافة الرّاشدة؛ مضافاً إليها فترة صغار فقهاء الصّحابة وكبار التّابعين- لاستخلصوا من اجتهادات الصّحابة الكرام فيها مقرّرات بالغة القيمة، وقواعدَ اجتهاديّةً عظيمةَ الأهمّيّة في علم أصول التّشريع خصوصاً وفي الفقه عموماً؛ ذلك أنّ هذه الأصول الإجرائيّة لم تستمدّ مشروعيّتها إلّا من تطبيقات الصّحابة الكرام ومن واقع اجتهاداتهم.

وإذا كان الدّور التّشريعيّ لأيّ عصرٍ لا يظهرُ إلّا بمقدار آثاره حجماً ونوعاً؛ فإنّ عصر الخلافة الرّاشدة يعتبر أهمّ أدوار تاريخ التّشريع بعد عصر النّبوّة؛ ذلك أنّ المصادر التّشريعيّة لمّا اكتملت؛ لزم بعدها أن تبدأ مرحلة البيان التّفسيريّ المباشر؛ إضافةً إلى التّطبيق الفعليّ للمقرّرات التي تضمّنتها تلك الثّروة الغالية من النّصوص التّشريعيّة، وهو ما قام به الصّحابة الكرام على أتمّ وجهٍ وأكمله؛ وكان منهم أن فتحوا باب الاجتهاد بنوعيه البيانيّ والتّطبيقيّ على مصراعيه، وسنّوا للنّاس بعدهم المنهج القويم للاجتهاد[1]، كما قرّروا الأسس المرجعيّة التي تحكم عمليّات الاستنباط والتّطبيق، وبيّنوا مناهج التّفصّي من الاختلاف في الفروع، ونظّموا قواعد التّعامل مع النّصوص جمعاً وتوفيقاً وترجيحاً.

وفي هذا المعنى يقول الشّاطبيّ: «إن الله تعالى حكمَ بحكمته أن

---

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (ص/٢٨)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٣٤).

تكون فروعُ هذه الملّة قابلةً للأنظار، ومجالاً للظّنون»[١]، ثم يقول: «نقطع بأنّ الخلاف في مسائل الاجتهاد واقعٌ ممن حصل له محض الرّحمة وهم الصّحابة ومن اتّبعهم بإحسان رضي الله عنهم»[٢].

كما أنّ تعامل هؤلاء الصّحابة الكرام مع الواقع الذي واجهوه في سائر الأمصار التي فتحوها قد أتاح لهم أن يفتحوا ضروباً جديدة للاجتهاد بالرّأي القائم على رعاية الظّروف والملابسات والعوارض والخصوصيّات التي تحيط بذلك الواقع الجديد؛ حتى أصبح للظّروف بفضل اجتهادهم دورٌ في تشكيل علل الأحكام الشّرعيّة[٣]؛ فجاء اجتهادهم تارة استصلاحاً، وتارة استحساناً، وتارة أخرى استصحاباً أو سدَّ ذرائع؛ ولعلّ الفضل في ظهور هذه المقرّرات الاجتهاديّة الجديدة يرجع إلى أنّ الفقه في عصرهم كان يحكم الحياة ويتعامل مع الواقع، ويجتهد لإيجاد الحلول العلاجيّة لمشكلات قائمة، ولم يكن ينطلق من رغبة في تأسيس العلوم أو تأليف الكتب أو الانتصار لمذهب أو قول أو إمام-: ومن ههنا يجد كلّ متأمّل في الثّروة الأثريّة التي حفظت لنا اجتهاداتهم أنّهم قد سلكوا شعابَ الرّأي كلّها؛ ولم تقم بينهم نزاعات ومعارك كلاميّة حول حجّيّة هذا المسلك أو ذاك على نحو ما شاعَ فيما بعدُ حين وَهَتِ الصّلة بين المجتهد والسّياسيّ في حياة الأمّة.

(١) الاعتصام: (٢/١٦٨).

(٢) الاعتصام: (٢/١٧٠).

(٣) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/١٢١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٤٠٩-٤١٢).

وقد كان الصّحابة الكرام في هذا العهد المبارك قد قاموا بأعظم خدمة قدّمت للأجيال التي بعدهم؛ وهي جمعهم القرآن في مصحف واحد[١]؛ تحقيقاً لوحدة الأمّة وصوناً لكتاب الله تعالى حتى لا يتوزّعه اضطراب اللّهجات والقراءات، أو يحتوشه تعدّد الوجوه والرّسوم؛ وقد توّجوا هذه الخدمة بنقل ما أمكنهم من أسباب النـزول والسّنن البيانيّة إلى الأجيال التي تلقّت عنهم وتتلمذت على أيديهم.

ومن أعظم مزايا هذا الدّور التّاريخيّ أنّ الصّحابة ﷺ لم يدوّنوا فقههم وفتاويهم، وكأنّهم كانوا يريدون أن يقرّروا لمن بعدهم من العلماء أنّ الفتاوى ليس من خصائصها الاطّراد في الزّمان والمكان، وإنّما تختلف بحسب اختلاف العوارض والظّروف؛ ولولا خضوعها لصيرورة الظّروف وتجدّد الأحوال لَمَا سُمِّيَتْ فتاوى؛ ولكانَ أليقُ الأسماء بها «الأحكام»؛ فالأحكام هي التي تتّسم بميسم الاطّراد والثّبات؛ فإذا اعترى عِلَلَهَا التّغيّرُ والتبدلُ؛ واعتورتها الطّوارئ والخصوصيّات-: قامت مقامها الفتاوى الظّرفيّة في الحفاظ على مراد الشّارع من وضعها توسيعاً وتضييقاً[٢].

ومن ههنا تظهر قيمة التّأصيلات التّشريعيّة لاجتهادات الصّحابة، ويستبين فضلهم في إرساء أسس الرّأي الصّحيح والتّطبيق السّليم؛

(١) سيأتي ذكر الرّواية كاملة: (ص/١٢٨).

(٢) ينظر في الفرق بين الفتوى والحكم:
القرافي، الفروق: (١/ ٢٠٥-٢٠٩)، والإحكام في تميز الفتاوى عن الأحكام: (ص/ ٢٢-٢٩).

الذي لولاهم لبقيَ خَبِيءَ العدم المنسيّ، ولو أنّ هذا النّهجَ الذي رسموه وطبّقوه عمليّاً كُتب له الامتداد والبقاء لانعتقت أمّة الإسلام من ظلمات التّخلّف والتّبعيّة والضّعف والهوان.

وقد أدّى منهجهم المبارك في القرنين الأوّلين دوراً مهمّاً في الاجتهاد الفقهيّ؛ وإن لم يكن بحجم الدّور الذي حقّقوه بأنفسهم؛ لا من حيث نوعيّةُ الاجتهاد، ولا من حيث مقدارُهُ وشموله.

وحين ازدهر تدوين العلوم الإسلاميّة ارتكزت أكثر المصنّفات الأصوليّة على جانب واحد من جوانب اجتهاد الصّحابة ؛ وهو مدى حجّيّة اجتهادهم الفرديّ أو الجماعيّ في إثبات الأحكام الشّرعيّة الفرعيّة، مع ما تفرّع عن ذلك من مسائلَ لا أثرَ لها إلّا على الاختلافات الفرعيّة الدّقيقة؛ ولا علاقة لها برسم مناهج الاستنباط والتّطبيق؛ وليس لها تأثيرٌ في مجال السّياسة العامّة للدولة ونظم إدارتها وتطويرها.

والمقصود أنّ الدّور التّشريعيّ الذي بقي له وجودٌ -لهذا العصر- في الدّراسات الأصوليّة القديمة هو قيمة أقاويلهم في إثبات الأحكام الفرعيّة، وقد كان غالب الأمّة يعظّم الصّحابة الكرام؛ كما تلقّى العلماء أقوالهم باحتفاءٍ بالغٍ وإن اختلفوا في قبول ما اختلفوا فيه من مسائل الفقه وأحكام الحلال والحرام(١).

(١) يراجع الخلاف في مسألة قول الصّحابيّ في:
عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (٣/ ٩٣٧)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/ ١٤٩)، وابن الحاجب، منتهى الوصول والأمل: (ص/ ١٥٤)، وابن بدران، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد: (ص/ ١٣٥).

وقد عبّر الإمام الشّافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن هذا الاحتفاء بقوله: «وقد أثنى الله تبارك وتعالى على أصحاب رسول الله ﷺ في القرآن والتّوراة والإنجيل، وسبق لهم على لسان رسول الله ﷺ من الفضل ما ليس لأحد بعدهم، فرحمهم الله وهنّأهم بما آتاهم من ذلك ببلوغ أعلى منازل الصّدّيقين والشّهداء والصّالحين، أدّوا إلينا سنن رسول الله ﷺ، وشاهدوه والوحي ينـزل عليه فعلموا ما أراد رسول الله ﷺ عامّاً وخاصّاً وعزماً وإرشاداً، وعرفوا من سنّته ما عرفنا وجهلنا، وهم فوقنا في كلّ علم واجتهاد وورع وعقل وأمر استدرك به علم واستنبط به. وآراؤهم لنا أحمد، وأولى بنا من رأينا عند أنفسنا؛ ومن أدركنا ممن يرضى أو حكي لنا عنه ببلدنا صاروا فيما لم يعلموا لرسول الله ﷺ فيه سنة إلى قولهم إن اجتمعوا، أو قول بعضهم إن تفرقوا، وهكذا نقول؛ ولم نخرج عن أقاويلهم، وإن قال أحدهم ولم يخالفه غيره أخذنا بقوله»[1].

وقد أحسن ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ حين جعل اجتهادات الصّحابة هي أوّلَ أنواع الرّأي المحمود، ثم قال في بيان منـزلتها: «والمقصود أنّ أحداً ممّن بعدهم لا يساويهم في رأيهم، وكيف يساويهم وقد كان أحدهم يرى الرّأي فينـزل القرآن بموافقته؟!»[2].

هذا على صعيد آرائهم واجتهاداتهم الفرديّة، أمّا بالنّسبة لاجتهاداتهم الجماعيّة التي كانوا يخلُصون فيها إلى اتّفاقٍ عامٍّ فيما

---

(١) البيهقي، مناقب الشّافعيّ: (١/ ٤٤٢)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ٦٣).
(٢) إعلام الموقعين: (١/ ٦٤).

بينهم؛ فقد كوّنت ما يسمّى «بمسائل الإجماع»؛ واحتلّت في تاريخ التّشريع من النّاحية النّظرية، وفي الاجتهاد الفقهيّ من النّاحية التّطبيقيّة مكانةً كبيرة؛ ساعدت في تقرير أصول الأحكام الفرعيّة واستقرار الشّرائع العمليّة العامّة، وكان غالبُ هذه الإجماعات ثمرةً لتنظيم الرّأي في عهد الشّيخين أبي بكر وعمر خاصّة.

ولقد كان من تأثير قيمة هذه الإجماعات التي تقرّرت في ذلك العهد المبارك أنْ ذهب بعض الأصوليّين إلى أنّه لا اعتدادَ بإجماعِ غير الصّحابة؛ وممّن ذهب إلى هذا القول وانتصر له داود الظّاهري وشيعته وابن حبان، ونصره الإمام أحمد في إحدى الرّوايتين عنه[١].

وعلى هذا تكون إجماعاتهم محلَّ إجماعِ من سائرِ من يُعتدُّ بقولهم من علماء الأمّة المتقدّمين والمتأخّرين[٢]؛ ويستمدّ الاجتهاد الجماعيّ للصّحابة الكرام هذه القوّة من كون عهدهم كان امتداداً للعهد النّبويّ.

ومن الإنصاف أن يقال بأنّ مكانة عصرهم ليست قاصرةً على فتح أبواب الاجتهاد فحسب؛ بل إنّ محافظتهم على نصوص العهد النّبويّ في سائر الأحكام والالتزام بها في الواقع كانت تمثّل وجهاً

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/٥٠٦-٥٠٩)، والغزالي، المستصفى: (١/ ١٨٥)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ٢٤).
(٢) الغزالي، المستصفى: (١/ ١٨٥)، الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١/ ٢٣٠).

مشرقاً وأمانةً كاملةً أصّلوا بها قواعد الاتّباع الصّحيح، وأنّ ما استحدثوه من تنظيمات إجرائيّة وأصول اجتهاديّة كان دافعهم إليه الرّغبة في توثيق تلك النّصوص وتأكيد قيمتها؛ علاوة عن استهداف الوصول إلى ترسيخ دعائم الدّولة الإسلاميّة الواسعة، ومواجهة المستجدّات المتنوّعة[١]؛ بل إن الرّأي الخالص الذي أُثر عنهم يعتبر تطبيقاً حسناً للنّصوص[٢]؛ ولم يكن قطّ افتئاتاً عليها أو تجاوزاً لها.

وعلى هذا تكون المصادر التّشريعيّة التي تقرّرت وتكوّنت في هذا العصر هي:

١- الكتاب.

٢- والسّنّة.

٣- والإجماع.

٤- والرّأي بشعبه المختلفة.

وسيأتي بسط مناهجهم في استخدام هذه المصادر في مواضعه من هذه الدّراسة إن شاء الله.

* * *

(١) محمّد الزحيلي، تاريخ القضاء في الإسلام: (ص/ ٨٤).

(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٢).

المطلب الرّابع

أهمّ الفوارق بين عصر النّبوّة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي

لا تتمّ الإحاطة بالدّور التّشريعيّ لعصر الخلافة الرّاشدة إلّا إذا اتّضحت الفوارق بينه وبين العهد النّبويّ من تاريخ هذا التّشريع؛ ذلك أنّ المصادر التّشريعيّة قد انحصرت في عهد النّبوّة في الكتاب والسّنّة؛ ولم يكن ثمّةَ مصدرٌ آخر تستمدّ منه الأحكام، ومن ههنا فلا قيمة للاجتهادات التي حصلت في ذلك العهد إلّا في ضوء المصدرين الأساسيّين تسديداً وتقويماً، وتقريراً أو تغييراً.

أمّا في عصر الخلفاء الرّاشدين فإنّ الاجتهاد بالرّأي قد انضاف إلى ذينك المصدرين حفاظاً على ديمومة الحياة والأحياء، وإقامةً لمصالحِ الدّنيا والآخرة على سواء، وأصبح له وزنه الذي لا يمكن أن يهمله الفقيه أو يُدَارِئَهُ أربابُ الفتوى والقضاء من الصّحابة الكرام.

وفيا يلي بيانٌ لأهمّ الفروق الأساسيّة بين عصر النّبوّة وعصر الخلافة الرّاشدة في مجال الاجتهاد بالرّأي:-

الفرق الأوّل
أنّ الاجتهاد في عصر النّبوّة كانت تسدّده العصمة

وذلك أنّ اجتهادات الصّحابة الكرام في عهد النّبيّ ﷺ وإن كانت غالباً في غير حضرته وبعيداً عنه؛ إلّا أنّ الذين كانت تصدر منهم هذه الاجتهادات ما إن يصلوا إلى النّبيّ ﷺ ويلتقوا به حتى يعرضوا عليه ما اجتهدوا فيه؛ ليصوّبهم أو يخطّئهم؛ وقد تكرّر هذا التّصرّف منهم حتى أصبحت تلك الاجتهادات جزءاً مهمّاً من أجزاء السّنّة التّقريريّة، وأصبحت من الكثرة والتّنوّع حتى عقد لأجلها الأصوليّون بابا في أكثر كتب علم أصول الفقه ومدوّناته(١).

ولقد تنوّعت أسباب اجتهادات الصّحابة في ذلك العهد النّبويّ؛ فمنها ما كان عن إذنه لهم بالاجتهاد، ومنها ما وقع من القضاة والولاة الذين كان يرسلهم ﷺ إلى الأمصار والأقطار التي دخل أهلها في الإسلام، ومنها ما كان بسبب بُعدهم عنه لسفرٍ أو غزوٍ أو تجارةٍ أو نحو ذلك(٢).

---

(١) يراجع على سبيل المثال:
الشيرازي، التبصرة: (ص/٥١٩)، والجويني، البرهان: (٢/ ١٣٥٥)، الغزالي، المستصفى: (٢/ ٣٥٤)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/٤٣٦)، والفتوحي، شرح الكوكب المنير: (٤/ ٤٨٢)، وأمير باد شاه، تيسير التحرير: (٤/ ١٩٣).

(٢) يراجع:
الغزالي، المنخول: (ص/٤٦٨)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/ ١٧٦)، =

على أنّ هؤلاء الصّحابة في عَرضهم ما اجتهدوا فيه على النّبيّ ﷺ حين الرّجوع إليه؛ كانوا يتحرّون أن يسدّدهم ﷺ ويصوّب ما أخطأوا فيه من ذلك، وقد كان النّبيّ ﷺ يتعامل مع تلك الاجتهادات في حالي الصّواب والخطأ بأسمى ما يمكن أن يبلغه عَلَاءُ الخُلُق ونُبْلُ النّصيحة ولِينُ القول.

فقد روى أبو سعيد الخدري رضي الله عنه قال: خرج رجلان في سفر؛ فحضرت الصّلاةُ وليس معهما ماء؛ فتيمّما صعيداً طيّباً فَصَلَّيَا، ثم وجدَا الماءَ في الوقت؛ فأعاد أحدهما الصّلاة والوضوء، ولم يعد الآخر؛ ثم أتيَا رسول الله ﷺ فذكرا ذلك له؛ فقال للذي لم يُعد: «أصبتَ السّنّة وأجزأتك صلاتك»، وقال للذي توضّأ وأعاد: «لك الأجر مرّتين»(١).

فهذه القصّة وأشباهها دليلٌ على أنّ إمكانيّة التّفصّي من تبعة الخطأ قائمة من خلال وجود النّبيّ ﷺ بين أظهرهم؛ أمّا في عصر الخلافة؛ فإنّ الاجتهاد بالرّأي بقي قابلاً لتداول النّظر ومراوحة الفهوم، وأصبح المجتهدون فيه يخلعون على اجتهاداتهم طابع

= والزركشي، البحر المحيط: (٦/ ٢٢٠)، وعضد الدّين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ ٢٩٢).

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٢٨٦): كتاب الطهارة، باب في المتيمم يجد الماء بعد ما يصل في الوقت، والنّسائي في «السّنن»: (رقم: ٤٣٠): كتاب الغسل والتيمم، باب التيمم لمن يجد الماء بعد الصّلاة، والدّارمي في «السّنن»: (رقم: ٧٣٧): كتاب الطهارة، باب التيمم، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (١/ ٥٣).

النّسبيّة والاحتمال، واشتهر بينهم التّناصح بالرّجوع إلى الحقّ عند الشّعور بخطأ الاجتهاد أو القضاء؛ وهذا عمر ﷺ يكتب إلى قاضيه شريح فيقول له: «ولا يمنعك قضاء قضيت به اليوم فراجعت فيه رأيك وهديت فيه لرشدك أن تراجع فيه الحقّ؛ فإن الحقّ قديم لا يبطله شيء، ومراجعة الحقّ خيرٌ من التّمادي في الباطل»[(١)].

غير أنّ نزعة الحرج والتّخوّف من الخطأ في الرّأي مع غياب تسديدات النّبيّ ﷺ لهم بعد وفاته؛ كانت من أسباب تنفيرهم من الرّأي الذي لا تُلجئ إليه الضّرورة الطّارئة والحاجة الفعليّة؛ ولقد صدق عمر ﷺ حين قال: «يا أيّها النّاس! إن الرّأي إنّما كان من رسول الله ﷺ مصيباً؛ إنّ الله كان يُريه، وإنّما هو منّا الظّنّ والتّكلّف»[(٢)].

* * *

(١) هو قطعة من رسالة عمر في القضاء؛ وقد سبق تخريجها؛ وانظر شرح هذا المقطع لابن القيّم في: إعلام الموقّعين: (١/ ٨٦).

(٢) سبق تخريجه: (ص/ ١٩).

الفرق الثّاني
عدم استقلال الاجتهاد في عصر النّبوّة كمصدر تشريعيّ

سبقت الإشارة إلى أنّ اجتهادات الصّحابة رضي الله عنهم في عهد النّبوّة كانت دائماً -أو غالباً- تعرض على النّبيّ ﷺ ليبيّن لهم قيمتها من حيث الإصابة أو الخطأ؛ وقد طبع هذا التّصرّف تلك الاجتهادات بميسم التّبعيّة لإقرارات النّبيّ ﷺ، وأصبحت تُذكر غالباً في موارد السّنن التّقريريّة.

إنّ هذه التّبعيّة أعطت لتلك الاجتهادات خاصّيّة مهمّة؛ وهي أنّها لم تكن «مصدراً تشريعيّاً مستقلّاً» في ذلك العصر، وذلك لأنّ مصادر التّشريع كانت منحصرةً في تلك الفترة المباركة في عنصر الوحي بشقّيه الكتاب والسّنّة[(١)].

أمّا بعد عهد الرّسالة؛ فقد كان لانقطاع الوحي ولحوق النّبيّ ﷺ بالرّفيق الأعلى أثرٌ كبيرٌ في أن يتجرّد أعلام الصّحابة ومن بعدهم للاجتهاد بالرّأي؛ بسبب تجدّد الوقائع والنّوازل وازدياد ظهورها باتّساع حركة الفتح ومواجهات بيئات جديدة، وبمقتضى تولّيهم إدارة شؤون الدّولة وتدبير شؤون الحكم في الدّاخل والخارج؛ علاوةً عن تولّيهم مناصب الإفتاء والقضاء والدّعوة والتّعليم[(٢)].

---

(١) تاريخ التّشريع الإسلاميّ للسّبكي والبربري والسّايس: (ص/٧٨)، ونشأة الفقه الاجتهاديّ وأطواره للسّايس: (ص/٨٦).

(٢) الحجوي، الفكر السامي: (٢/ ٢٦٠-٢٦١)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٨)، وأحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/٤٦).

ورغم أنّ الاجتهاد بالرّأي أصبح مصدراً مستقلّاً لاستخلاص الأحكام التي ليس فيها نصوص خاصّة، ومنهجاً لتكييف التّشريعات عامّة؛ إلّا أنّ تلك الاستقلاليّة رغم تعريضها الاجتهاد للخطأ واحتمال المخالفة لم تمنع الصّحابة الكرامَ من العمل بمؤدّى تلك الاجتهادات؛ لأنّ ثمّةَ ضماناً نبويّاً قد شجّعهم على العمل بالاجتهاد إذا استوفيت شرائطه ولوازمه وإن كان خطأً؛ وهو قوله ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهد ثم أصاب فله أجران، وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[1].

* * *

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٢٤٠): كتاب الأقضيّة، باب بيان أجر الحاكم إذا اجتهد فأصاب أو أخطأ.

الفرق الثّالث
أنّ الاجتهاد في عصر النّبوّة كان ضرورةً لا أصلًا

بيان ذلك-: أنّ الاجتهادات التي صدرت من الصّحابة الكرام في عهد النّبوّة لم تكن حلّاً مشروعاً في سائر الأحوال، ولم تكن كذلك أصلاً متقرّراً لديهم بحيث يستخدمونه متى شاؤوا؛ وإنّما كان الاجتهاد في ذلك العصر بمثابة الضّرورات التي تُشرع لها الرّخصُ والتّخفيفاتُ حتى لا تخلو الحوادثُ التي تطرأ لهم في غيبتهم عن النّبيّ ﷺ من أحكام، أو يتسبّبوا -اتكاءً على حرمة الاجتهاد- في تفويت مصالح معيّنة يترتّب حفظها على ذلك الاجتهاد.

وعلى هذا؛ فإنّ الصّحابة الكرام لم يكونوا يلجأون إلى الاجتهاد بالرّأي إلّا نزولاً على حكم الضّرورة واقتضائها، ولم يقع منهم أن لجأوا إليه اختياراً إلّا في أحوال إذنه لهم ﷺ بذلك.

روى عمرو بن العاص رضي الله عنه حادثةً وقعت له في العهد النّبويّ فقال: «احتلمت في ليلة باردة في غزوة ذات السلاسل؛ فأشفقتُ إن اغتسلت أن أهلك؛ فتيمّمت ثم صلّيتُ بأصحابي الصّبح؛ فذكروا ذلك للنّبيّ ﷺ فقال: يا عمرو! صلّيتَ بأصحابك وأنت جنب؟ فأخبرته بالذي منعني من الاغتسال وقلتُ: إنّي سمعتُ الله يقول: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَنفُسَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِكُمْ رَحِيمًا﴾ (١)؛ فضحك

(١) [سورة النّساء: ٢٩].

رسول الله ﷺ ولم يقل شيئاً»[(١)].

أمّا في عصر الخلافة الرّاشدة وما بعده؛ فقد أصبح اجتهاد الرّأي مصدراً أصليّاً يأتي بعد المصادر الأصليّة وما يرجع إليها في الرّتبة، ولم يعد استخدامه من قبيل الرّخص والضّرورات على نحو ما كان عليه في عهد النّبوّة؛ وإنّما بقيت مشروعيّة اللّجوء إليه مرهونةً بانفقاد النّصّ التّشريعيّ الذي يتضمّن حكم الحادثة المجتهَدِ فيها.

* * *

(١) أخرجه أبو داود في السّنن: (رقم: ٢٨٣): كتاب الطهارة، باب إذا خاف الجنب البرد أيتيمم؟، وأحمد في المسند: (رقم: ١٧١٤٤)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١/ ٢٢٥)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (١/١٧٨)، والحاكم في: «المستدرك»: (١/ ٢٨٥)، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (١/ ٩٢).

الفرق الرّابع
أنّ الاجتهاد في عصر النّبوّة كان عارضاً وموقوتاً

وذلك أنّ الاجتهاد في عصر النّبوّة بما هو ضرورةٌ لا أصلٌ كان لا يقع إلّا مرتبطاً بنطاقٍ زمنيٍّ محدّد؛ ولم يكن حلّاً استثنائيّاً دائمَ المشروعيّة؛ لأنّ من خصائص الضّرورات والحلول الاستثنائيّة عموماً التّأقيتَ والخصوص؛ بمعنى أنّ مشروعيّة الاجتهاد في هذه الفترة تتّجه وتَسُوغُ بناءً على وجود ظرفٍ زمنيٍّ لا تجوز إلّا فيه؛ فإذا انقضى وجب المصيرُ إلى مقتضى خطاب الله تعالى أو بيان النّبيّ ﷺ.

ومن هنا؛ فإنّ الأحكام التي تصدر عن الاجتهاد في هذا العصر لا تتّصف بالدّوام والاطّراد؛ وإنّما يمكن أن يكتب لها ذلك إذا أقرّها النّبيّ ﷺ وصوّب أهلها.

ومن شواهد هذا المعنى ما وقع من اجتهاد الصّحابة في طريقهم إلى بني قريظة؛ وأصل القصّة ما رواه ابن عمر رضي الله عنه قال: قال النّبيّ ﷺ لنا لمّا رجع من الأحزاب: «لا يصلّين أحدٌ العصرَ إلّا في بني قريظة» فأدرك بعضُهم العصرَ في الطّريق؛ فقال بعضهم: لا نصلّي حتى نأتيها، وقال بعضهم: بل نصلّي؛ لم يُرِدْ منّا ذلك؛ فَذُكِرَ للنّبيّ ﷺ؛ فلم يعنّفْ واحداً منهم»[(١)].

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٨٩٤): كتاب الجمعة، باب صلاة الطالب والمطلوب راكبا وإيماء، ومسلم: (رقم: ٣٣١٧): كتاب الجهاد والسير، باب المبادرة بالغزو وتقديم أهمّ الأمرين.

فقد كانت صلاة الفريقين أمراً عارضاً يتوقّف في تحقيق مشروعيّته على بيان النّبيّ ﷺ، كما لا يعدو كونه تصرّفاً لم يجز الإقدام عليه لولا الضّرورة التي ألجأهم إليها واجبُ الوقت.

أمّا في عصر الخلافة الرّاشدة؛ فقد أصبح الاجتهاد حلّاً دائماً ولازماً لأصحابه بعد صُدوره وتقرّره؛ ولا يُنقض إلّا إذا صادم أصلاً من الأصول الشّرعيّة المقرّرة، كما أنّه أصبح مصدراً ثابتاً يحتلّ مكانه الطّبيعيّ بعد المصادر الأصليّة؛ وليس خاضعاً لأحوال الاضطرار وعروض الطّوارئ الملجئة التي ترتفع بِلُقْيَا النّبيّ ﷺ، وذلك أنّ الرّأي بما هو وسيلة للكشف عن مراد الشّارع وتطبيق أحكامه لا يسوغ للمجتهد استعماله بعد عصر النّبوّة إلّا بعد استفراغ الوسع في البحث عن الدّليل النّصّيّ وعدم وجدانه، ومن ثَمَّ يتعيّن المصير إلى الرّأي وارتياد شُعَبِهِ لاستخلاص حكم الحادثة؛ دون ارتقابٍ لتصويبِ الوحي أو تخطئته؛ لأنّ زمنَ نزول الخطاب قد انقطع وانتهى.

* * *

الفَصْلُ الثَّانِي

عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي وخصائصه في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: **عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة**

المبحث الثّاني: **الخصائص العامّة للاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة**

المبحث الأوّل

عوامل نشوء الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: قابليّة أصول التّشريع للاجتهاد بالرّأي.

المطلب الثّاني: اتّساع رقعة الدّولة الإسلاميّة

المطلب الثّالث: مسؤوليّة الصّحابة عن أمانة الدّين

تمهيد

حين ظهر الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة؛ لم يكن ظهورُه وليدَ الصّدفة أو الانبعاث الذّاتيّ لإعمال الرّأي في قضايا التّشريع؛ ولم يكن كذلك ناشئاً عن تنكّبِ سَننِ التّشريع وتجاوز مقرّرات نصوصه؛ بل كانت ثمّةَ جملة من العوامل أسهمت في وجوده وبقائه أيضاً؛ منها ما يرجع إلى طبيعة التّشريع نفسه، ومنها ما يتعلّق بالظّروف ومقتضياتها، ومنه ما يرتبط بأسباب أخرى لها مكان بين هذه العوامل المذكورة.

وفيما يلي بيان هذه العوامل:

* * *

المطلب الأوّل

قابليّة أصول التّشريع للاجتهاد بالرّأي

حين ولي الصّحابة الكرام ﷺ خلافة النّبيّ ﷺ؛ كان من الطّبيعيّ أن يخلفوه على سياسة مصالح المسلمين الدّينيّة والدّنيويّة، وأن يغطّوا الحاجات التّشريعيّة للأمّة فيما ينزل بها من القضايا والمشكلات؛ وقد كان ذلك فعلاً-: إذ بذلوا قصارى ما تبلغه الطّاقات والقُدَرُ في سبيل أن لا يخيسوا بالأمانة التي طوّقت أعناقهم، وأن لا يَدَعُوا نازلةً تحدثُ إلّا بادروا إلى الاجتهاد في استنباط حكمها من المصادر التي ورثوها عن النّبيّ ﷺ.

ورغم براءتهم من الهوى والحظوظ، وحرصهم الكبير على طلب وجوه الحقّ فيما يعرض لهم؛ إلّا أنّهم قد اختلفوا في كثيرٍ من المسائل، وكان ذلك الاختلاف طبيعيّا -رغم وحدة مصادر التّشريع-؛ لأنّ تلك المصادر نفسها لم تكن على شكل صياغات قاطعة، ولا استهدفت ابتداءً أن تتضمّن أحكام الجزئيّات غير المتناهية على سبيل التّنصيص والتّعيين؛ وهي بعد ذلك كلّه أمر فوق حدود الإمكان؛ اللّهم إلّا أنّ يستمرّ نزول الوحي؛ ويبقى النّبيّ ﷺ حيّاً حتى يقضي آخرُ النّاس!.

ولقد كان اقتضاء أصول التّشريع للنّظر الاجتهاديّ أمراً مقرّراً

لديهم؛ كما أنّ معرفتهم بقيام الاحتمال في دلالات النّصوص التّشريعيّة كانت في غاية الإحاطة؛ ومن ههنا نفضوا أيديهم من التّعويل على ما قد يوجدُ من مقرّرات وضعيّة؛ لأنّ صحبتهم للنّبيّ ﷺ ومعاصرتهم لنزول الوحي قد أفادتهم أنّه ليس وراء بيان الشّارع إلّا الاجتهاد والرّأي؛ وانحصرت مصادر الأحكام الشّرعيّة في ذلك العهد في دائرتين اثنتين: دائرةِ التّوقيف التي يمثّلها بيان الشّارع، ودائرةِ الاجتهاد التي يمثّلها الرّأي بشعبه وأقسامه.

لكنّ من المهمّ أن يقال بأنّ قابليّة أصول التّشريع ومصادره للاجتهاد بالرّأي لم تكن على نحوٍ واحد؛ بل إنّ طبيعةَ تلك المصادر كان الرّأي يَنْفُذُ إليها عبرَ سياقاتها الكلّيّة ودلالاتها الظّنّيّة أوّلاً، وعبر المعقوليّة التي رسمتها أهدافها ثانياً، كما كان ينفرد بالإعمال حين لا يوجد النّصّ في المسألة؛ فهذه ثلاثة عوامل تجمع أسباب هذه القابليّة للرّأي:-

* * *

الفرع الأوّل

الوضع البيانيّ للنّصوص التّشريعيّة

ويشتمل على فقرتين:

الفقرة الأولى
كلّيّة السّياق التّعبيريّ للنّصّ

تعتبر الصّياغة اللّغويّة للنّصّ القرآنيّ صياغةً معجزة؛ ويرجع الإعجاز فيها إلى قدرة قائله سبحانه، وإلى أسبابٍ ذاتيّةٍ في النّصّ؛ منها ما استطاع البشرُ الوقوف عليه، ومنها ما لم ينتهوا إليه؛ ومن وجوه إعجاز تلك الصّياغة ذلك المنهج الكلّيُّ في بيان أغلب الأحكام التّشريعيّة؛ ممّا ارتكز الخطاب فيه على وضع الأسس العامّة وتقرير الأصول الكلّيّة، واتّجه فيه إلى رسم الغايات والأهداف التي يتغيّاها من تشريع الأحكام؛ ولم ينزل إلى ذكر الجزئيّات التّفصيليّة إلّا في أحوالٍ خاصّة تستدعي ذلك؛ وهذا ما جعل التّعبيرَ الكُلّيَّ في القرآن هو الأصل، والتّعبيرَ الجزئيّ أو التّفصيليّ فرعاً ومحصوراً.

وفي هذا يقول الشّاطبيُّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «تعريف القرآن بالأحكام الشّرعيّة أكثرُه كلّيٌّ لا جزئيّ، وحيث جاء جزئيّاً؛ فمأخذُه على

الكلّيّة؛ إمّا بالاعتبار، أو بمعنى الأصل»[(١)].

ولئن كان من المقرّرات القاطعة في العقيدة الإسلاميّة أن الله تعالى كلّف نبيّه ﷺ بمهمّة البيان والتّبليغ؛ فإنّ من شأن هذا البيان أن يتّجهَ إلى تفسيرِ القرآن وتفصيل ما جاء فيه؛ وقد قال سبحانه: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾[(٢)]، وقال أيضا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلرَّسُولُ بَلِّغْ مَآ أُنزِلَ إِلَيْكَ مِن رَّبِّكَ ۖ وَإِن لَّمْ تَفْعَلْ فَمَا بَلَّغْتَ رِسَالَتَهُۥ﴾[(٣)]؛ غير أنّ من المعلوم بيقينٍ أن النّبيّ ﷺ لم يفسّر كلَّ القرآن؛ وهذا واقعُ التّفسير بالمأثورِ بين أيدينا - وهو خير شاهد على هذه الحقيقة -: يقضي بأنّ كثيراً من القرآن ليس فيه تفسير نبويّ، ولا تأويلٌ يرجع إلى عصر النّبوّة؛ ممّا يفيد بوضوح أنّ الله تعالى استهدف أن يترك ذلك القسم للمجتهدين؛ ليفسّروه باجتهاداتهم في كلّ عصر؛ ولولا أنه قد قصد ذلك وتغيّاه-: لأمرَ نبيّه ﷺ ببيانه وتفسيره، وليس معقولاً ولا لائقاً بمقام النّبيّ ﷺ أن يترك هذا القسم دون تفسيرٍ أو بيانٍ بمحضِ اختياره وإرادته؛ لأنّ تلك مخالفة صريحة وصارخة لأمر الله تعالى له بالبيان والتّبليغ[(٤)].

ولقد حرص النّبيّ ﷺ نفسه على أنّ يقرّر لأصحابه طبيعة الوضع البيانيّ للقرآن، ويؤكد لهم على أنّ كلّيّة سياقه خصوبةٌ فيه

(١) الموافقات: (٣/ ٣٦٦).
(٢) [سورة النحل: ٤٤].
(٣) [سورة المائدة: ٦٧].
(٤) بحوث مقارنة: (١/ ٥٥).

وليست تهويماً واطّراحاً للتشريع، وكما تؤخذ الأحكام من الأدلّة التّفصيليّة والجزئيّة؛ فإنّها تُستنبط أيضاً من الأدلّة الكلّيّة حين لا تتوفّر النّصوص الخاصّة؛ وقد سئلﷺ مرّةً عن زكاة الحمير فقال: «ما أنزل علي فيها شيء إلّا هذه الآية الجامعة الفاذة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧ وَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ شَرًّا يَرَهُۥ ۝٨﴾ [(١)][(٢)].

إنّ هذه الصّياغة المَرِنَةَ لهذه الكلّيّات تُعتبرُ تخويلاً ضمنيّاً للمجتهدين أن يستغلّوا سَعَتَهَا في إلحاق الوقائع الجزئيّة بما تُتِيحُهُ مضامينُها الشّاملة؛ من هيمنةٍ على سائر مصالح النّاس في كلّ الأمكنة والعصور، وفتحٍ لسبيلٍ لَاحِبَةٍ من المرونةِ تجعلُ تلك الصّياغاتِ الكلّيّةَ أكثرَ استجابةً لصيرورةِ الوقائع والحوادث التي لا يتوقّف تجدّدها وظهورها. ولو كانت سياقات القرآن كلّها على نمطٍ واحد من التّحديد والتّفصيل، وعلى منهجٍ مطّردٍ في العناية بالجزئيّات والقضايا العينيّة والخاصّة-: لما كان في وُسعه الاستجابة للحاجات الإنسانيّة المتجدّدة عبر العصور.

ومن نافلة القول التّذكير بأنّ هذه الكلّيّات ليست مَرْكَباً ذلولاً لكلّ أحد حتى يُنزلها على ما يعرض له من الحوادث؛ بل إنّ

---

(١) [سورة الزلزلة: ٧-٨].

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٣٧١): كتاب الشرب والمساقاة، باب شرب النّاس وسقي الدواب من الأنهار، ومسلم: (رقم: ٩٨٧): كتاب الزّكاة، باب إثم مانع الزّكاة.

تنـزيلها يتوقّف على اجتهاد أهل الفقه والمعرفة ممّن اجتمعت فيهم شرائط الاستنباط ومقوّمات الاجتهاد؛ لأنّ تنـزيل العمومات وظيفة اجتهاديّة أدقّ من تنـزيل الخصوصات؛ لانبناء هذه العمومات أو الكلّيّات على وضع الأصول دون اللّواحق والفروع واللّوازم؛ نظراً لعدم اختصاصها بشخصٍ دون شخص، ولا بزمانٍ دون زمان، ولا بحالٍ دون حال:- فجاءت على هذا أشبهَ بالقواعد العامّة والأصول الكلّيّة التي تحفظ ديمومة الأحكام وتكفل خلود التّشريعات.

وهذا سرّ ورود هذه الكلّيّات على هذا النّحو من الصّياغة، وسرّ ترك النّبيّ ﷺ لتفسير القرآن كاملاً؛ لأنّ التّوقيف المطّرد ينافي هذه الدّيمومة والامتداد؛ وفي هذا المعنى يقول الشّاطبي: «لو كان كذلك -أي تفسير القرآن كاملاً من النّبيّ ﷺ - للزم أن يكون الرّسول ﷺ مبيّناً ذلك كلّه بالتّوقيف؛ فلا يكون لأحدٍ فيه نظرٌ ولا قول؛ والمعلوم أنّه -عليه الصّلاة والسلام- لم يفعل ذلك؛ فدلّ على أنّه لم يكلّف به على ذلك الوجه؛ بل بيّن منه ما لا يوصل إلى علمه إلّا به، وترك كثيراً ممّا يدركه أرباب الاجتهاد باجتهادهم-: فلم يلزم في جميع تفسير القرآن التّوقيف»(١).

* * *

(١) الموافقات: (٣/ ٤٢١).

الفقرة الثّانية
ظنية الدّلالات

لئن كانت السّياقات الكلّيّة في نصوص القرآن الكريم دافعاً قويّاً من دوافع اللّجوء إلى الرّأي؛ فإنّ جانباً آخرَ يتّصل بالنّصوص كان له أيضاً أثره الواضح على توجيه الاجتهاد إلى الرّأي؛ وهو ما يميّز كثيراً من دلالات هذه النّصوص من الاحتمال؛ ممّا اصطلح الأصوليّون على تسميته بظنّيّة الدّلالة(١).

على أنّ هذه «الظّنّيّة» بما هي صياغةٌ للنّصّ صياغةً غيرَ قاطعةٍ ليست ميزةً خاصّة بالوضع البيانيّ للقرآن وحده؛ بل يشترك فيها القرآن والسّنّة معاً، ويكاد يكون ذلك نابعاً من طبيعة اللّغة العربيّة في جانبها البيانيّ؛ ذلك أنّ المتكلّم فيها بإمكانه أن يتوصّل إلى الإعراب عن مراده بأساليب شتّى؛ تتفاوت درجات الوضوح في صياغاتها بحسب ما يليق بكلّ حالٍ أو مقام-: وذلك أمارةُ تفرّد وتميّز لا أمارةُ ضعف أو عجز.

ولقد كان في قدرة الشّارع أن يصوغ أوامره على نحو قاطع

(١) وهو يشمل ما سوى النصّ على مذهب الجمهور، وما سوى المحكم والمفسر على مذهب الحنفية؛ يراجع:
السرخسي، أصول السّرخسي: (١/ ١٦٤-١٦٥)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (١/٤٦-٤٩)، وابن السبكي، الإبهاج شرح المنهاج: (١/ ٣٦٠)، والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/٣٠٢)، وأديب الصّالح، تفسير النصوص: (١/ ١٤٢-١٤٦).

وواضح -وهو القادر على كلّ شيء-؛ ولكنّه لم يفعل ذلك لِحِكَمٍ عظيمةٍ تغيّاها، وجعل من الصّياغات المحتملة والدّلالات الظّنّيّة عاملاً على دفع الاجتهاد التّشريعيّ وتحريك منطقه في نفوس المجتهدين؛ لأن التّوقيف والقطع ينافيان الاجتهاد؛ كما أنّ الاحتمال والظّنّيّة هما مناطه ومتعلّقه.

على أنّ هذا الظّنّ القائم بأدلّة التّشريع -سواء ما كان منها قرآناً أو سنّةً- لا يقتصر على الألفاظ وحدها كما قد يتبادر من إطلاق «الدّلالة الظّنّيّة»؛ بل إنّ منها أيضاً ما يتعلّق بالتّركيب والأسلوب؛ ممّا ينشأ الغموض أو الاحتمال فيه عن الهيئة التّركيبيّة في بنية النّصّ؛ بحيث يحتمل عدّة معاني ومفادات، أو يَتَعَاصَى على الإفادة إلّا أن يزيل الاجتهاد ذلك الخفاءَ العارض.

ولئن كانت كلّيّة السّياق دافعاً من دوافع الاجتهاد بالرّأي؛ لمكان ارتفاعها عن أفق الجزئيّات التي هي غالبُ سمات الحوادث والقضايا التي تطرأ-: إلّا أنّ دلالتها ليست خالصةً للقطع والاتّضاح المطلق؛ بل إنّ الظّنّ يعرض لدلالة السّياقات كلّها جزئيّة كانت أو كلّيّة؛ بما يكوّن مجالاً رحباً للاجتهاد الذي يستثمر عنصرَ الاحتمالِ لاستدرارِ المضامين التي تستدعيها مصلحةُ الوقت أو الحال.

على أنّ من أهمّ ما يستهدفه الشّارع من صياغة تلك النّصوص على وجه ظنّيّ-: أنّ النّصّ كلّما كان وعاءً لمعانيَ كثيرة يحتملها؛ كلّما كانت سعته أقدر على استيعاب المضامين التي تجمع أجناس

المصالح التي تمسّ إليها حاجة النّاس على اختلاف أزمنتهم وأحوالهم.

أضف إلى ذلك؛ أنّ التّجافي عن التّنصيص والتّعيين فيه تركُ المجال واسعاً أمام المجتهدين لتنزيل النّصوص حسب ما يليق بالوقائع الجزئيّة العارضة، وتقدير الأمور حسب ما تقتضيه مصالح النّاس؛ لما في ذلك من مرونةٍ تُعتبرُ من أفضل خصائص التّشريع[١].

هذا علاوة عمّا في تنوّع دلالات النّصوص من ثراءٍ معنويٍّ يوسّعُ دائرةَ المصالحِ المعتبرة، ويفتح مجالاتٍ متعدّدةً للمجتهدين كي يستغلّوا ذلك التّنوّع في تحقيق استمراريّة التّشريع وامتداد سلطانه وشموله.

ولئن كانت الظّنّيّات هي المجالَ الرّحبَ للاجتهاد بالرّأي؛ فإنّ القطعيّات التي سبق بيان كونها خارج نطاقه لا يجوز الاجتهاد فيها؛ لأنّ إرادة الشّارع فيها متّضحةٌ تمامَ الاتّضاح؛ لتعلّقها بأصول النّظام العامّ في الأمّة، وارتباطها بأركان الدّين وعزائمه الكبرى[٢].

* * *

(١) ينظر:
الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٥٩).

(٢) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٤١).

الفرع الثّاني

معقوليّة التّشريع

يعتبر تعليل الأحكام في الشّريعة توثيقاً لمنهج الاجتهاد المقاصدي وقاعدةً له؛ لقيامه على معقوليّة الأحكام التي قرّرتها النّصوص، ومؤدّى ذلك أنّ مضمونه يتقوّم أساساً من فهم الغايات التي شُرعت الأحكام لأجلها، والمقاصد التي يرمي الشّارع إلى تحقيقها من وراء النّصّ؛ ممّا يجعل من هذا التّعليلِ أداةً لمدِّ سلطانِ التّشريع عبر الزّمان والمكان، ووسيلةً إلى ملاحقة الحوادث التي يطّرد تجدّدها بلا انتهاء.

على أنّ معقوليّة التّشريع قد اتّخذت من العلل وعاءً لها؛ نظراً لكونها مظانَّ المصالح المعتبرة والحِكَمِ السّامية، ومن ههنا كانت المصلحةُ تفسيراً دقيقاً لهذه المعقوليّة وتأكيداً لكونها منهجاً عامّاً فيه؛ لأنّ انتفاءها عن أحكامه يستلزم التّحكّم والعبث؛ وهما صِفَتَا نقصٍ لا تليقان بالتّشريع الخاتم؛ ولا يصحّ ولا يتصوّر نسبتهما إلى جلال الشّارع سبحانه.

ولقد استمدّ الصّحابة الكرام مدارك هذه المعقوليّة من تعليلات القرآن والسّنّة؛ وجعلوا من تعليل الحكم معياراً دقيقاً على كونه محلّاً للاجتهاد والنّظر أم أنّه خارجٌ عن دائرته؛ فإذا وجدوا الحكم معلّلاً طردوا أصلهم في الأحكام المعلّلة؛ من بسطها للنّظر

والاستنباط، وفحصٍ عن المقاصد القريبة والبعيدة التي تتضمّنها، وحرصٍ على تكييفِ مناطاتها على واقع الحوادث والقضايا، وتعديةٍ لها إلى المَحَالِّ التي تندرج في معناها؛ حتى أصبح منهجهم هذا هو المنهجَ العامّ لدى جمهور فقهاء الأمّة وعلمائها الذين هم أهل المعاني؛ ممّن وسّعوا الاستنباط وفتحوا باب التّعليل فيما بعد كما فتحوا باب الاجتهاد بالرّأي(١).

ولم يشذّ عن هذا المنهج إلّا الظّاهرية وبعض من سايرهم من الذين تكلفوا إثبات التّوقيف في الأحكام كلها(٢)، فوقعوا في التناقض ونسبة الشّريعة إلى التّحكّم والتّفريق بين المتماثلات والجمع بين المتفرّقات(٣).

وإنّ هذا المنهج الذي أَرْسَتْهُ تعليلاتُ القرآن والسّنّة وقرّره اجتهاد فقهاء الصّحابة؛ هو الذي أصبح سنداً لإثبات مشروعيّة القياس في عهدهم والعهود التي تلته، واعُتبر ذلك إجماعاً منهم على إثباته؛ حتى قال عبد العزيز البخاري شارح أصول البزدوي: «مُدرك الاحتجاج بالقياس إجماع الصّحابة؛ وقد علمنا من تتبّع

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه: (ص/٢٢٣)، وابن حزم حياته وعصره -له أيضاً-: (ص/٤٠٨)، وشلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٥).

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٨/٢-٣)، وملخص إبطال الرّأي والقياس: (ص/٤٣-٤٦).

(٣) ينظر: إعلام الموقعين: (٢/٤٢-٤٣)، وأبو الحسين البصري، المعتمد: (٢/٧٤٦)، وصفيّ الدّين الهندي، نهاية الوصول: (٧/٣٠٦٩-٣٠٧٠)، والغزالي، المستصفى: (٢/٢٦٤).

أحوالهم في مجرى اجتهاداتهم أنّهم كانوا يقيسون الفرع على الأصل عند ظنّ وجود ما يظنّ أنّه علّة في الأصل في الفرع من غير توقّف على دليل يدلّ على كون الأصل معلّلاً أو دليل خاصّ على جواز القياس عليه»[١].

فالقياس على هذا؛ أصلٌ اجتهاديّ لم يكتسب مصداقيّته إلّا من معقوليّة التّشريع؛ التي دفعت بالصّحابة الكرام إلى وَلُوجِ باب الاجتهاد والخوض في شعابه المتنوعة التي يعتبر القياس من أظهر صورها.

على أنّ الحِكَمَ والمقاصد التي اشتملت عليها أكثر الأحكام المعلّلة قد قرّرت معقوليّة التّشريع من ناحية أخرى؛ وهي أن تَبَيُّنَهَا واستخراجَهَا يتطلّب جهداً عقليّاً متكيّفاً بمدارك الشّريعة ومعانيها؛ إذ من المعلوم أنّ كثيراً من العلل لم يُنَصَّ عليها صراحةً في نصوص الكتاب والسّنّة؛ وإنّما السّبيل إلى تبيّنها الاستنباط وإعمال الرّأي[٢]؛ ممّا يؤكّد وثاقةَ الصّلة بين التّشريع والرّأي، ويعمّق التّواشُجَ بين الوحي والعقل؛ على النّحو الذي يحقّق المصلحة التي يستهدفها الشّارع، ويستشرف إليها النّاس من خلال دخولهم تحت أحكامه.

---

(١) كشف الأسرار: (٣/ ٣٢٤).

(٢) يراجع:

الزركشي، البحر المحيط: (٥/ ٢٠٦)، والإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ ٢٣٩)، والفتوحي، شرح الكوكب المنير: (٤/ ١٥٦)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٣/ ١٤٦).

وقد علّل الصّحابة كثيراً من الأحكام، وقضوا في مسائل كثيرة بما ينبع من مقتضيات التّعليل ودواعيه؛ فقد بايع الصّحابة الكرام أبا بكر الصّدّيقَ ﷺ على الإمامة الكبرى بناءً على تقديم النّبيّ ﷺ له في إمامة الصّلاة، وأوقف عمر ﷺ سهم المؤلّفة قلوبهم بناء على انتفاء علّة الإعطاء بعد أن أعزّ الله الإسلامَ وأهله، وزادوا في حدّ الخمر حين تتابع النّاس في شربها بناء على الموجب الذي دفعهم إلى ذلك، وقطعت أمّ المؤمنين عائشة ﷺ بأنّ النّبيّ ﷺ لو كان حيّاً لمنع النّساء المساجد حين رأت ما أحدثنه في زمنها[(١)].

بل إنّنا نجد لديهم ما يصرّح بأنّ إجالة العقل في التّدبّر والاستنباط من صميم أهداف التّشريع؛ فقد روى يحيى بن سعيد قال: «كنت أنا ومحمّد بن يحيى بن حبان جالسين؛ فدعا محمّد رجلاً؛ فقال: أخبرني ما الذي سمعت من أبيك؛ فقال الرّجل: أخبرني أبي أنّه أتى زيدَ بن ثابت؛ فقال له: كيف ترى في قراءة القرآن في سبع؟! قال زيد: حسن! ولأنْ أقرأه في نصفِ شهرٍ أو عشرين أحبّ إليّ، وسَلْنِي لِمَ ذاك؟ قال: فإنّي أسألك! قال زيد: لكي أتدبّره وأقف عليه!!»[(٢)].

ولقد كان تعقّلُ المعاني التي هي مباني التّشريع ومناشئ الأحكام ظاهرةً عامّة في زمن الصّحابة، وكلّ ما يمكن أن يكون

---

(١) سيأتي إيراد هذه الشّواهد كاملة مع تخريجها.

(٢) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ٤٢٢): كتاب النداء للصلاة، باب ما جاء في تحزيب القرآن.

مثالاً لأيّ وجهٍ من وجوه الاجتهاد بالرّأي هو شاهدٌ صريحٌ على نزعتهم التّعليليّة، ومصيرهم إلى تعقّل الحِكَمِ والأوصاف التي تأسّست عليها الأحكام والتّكاليف؛ وعبد الله بن عمر رضي الله عنه الذي اشتهر باقتصاره على المنصوص، ولم يعتبره كثير من العلماء من أهل المعاني كأبيه رضي الله عنه(١)؛ نجده حين بلغه أنّ عائشة رضي الله عنها تروي عن النّبيّ ﷺ أنه قال: «لَوْلَا حَدَاثَةُ عَهْدِ قَوْمِكِ بِالْكُفْرِ؛ لَنَقَضْتُ الْكَعْبَةَ وَلَجَعَلْتُهَا عَلَى أَسَاسِ إِبْرَاهِيمَ؛ فَإِنَّ قُرَيْشاً حِينَ بَنَتِ الْبَيْتَ اسْتَقْصَرَتْ؛ وَلَجَعَلْتُ لَهَا خَلْفاً»(٢)؛ فقد تحرّك المنطق التّشريعيّ في نفسه نحو التماس المعنى الذي رآه مفسِّراً لامتناع النّبيّ ﷺ عن استلام الركنين اللّذينِ في جهة الحجر؛ فقال: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ﷺ؛ ما أرى رسول الله ﷺ تركَ استلام الرّكنين اللّذين يليان الحِجْرَ؛ إلّا أنّ البيت لم يتمّ على قواعد إبراهيم»(٣)؛ ممّا يعطي توضيحاً هامّاً بأنّ معقوليّة التّشريع قد كانت من الدّوافع المهمّة إلى ظهور الاجتهاد بالرّأي.

ومن الجدير بالذّكر أنّ هذه المعقوليّة لها عُروقٌ ضاربةٌ في المقاصد الجوهريّة للتّشريع؛ ذلك أنّ الأحكام التّشريعيّة على اختلاف موضوعاتها وتباين أوديتها ترجع إلى تحقيق العدل

(١) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٣٩).

(٢) أخرجه: البخاريّ: (رقم: ١٥٨٥): كتاب الحج، باب فضل مكّة وبنيانها، ومسلم -واللّفظ له- (رقم: ١٣٣٣): كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنائها.

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ١٤٨٠): كتاب الحج، باب فضل مكة وبنيانها، ومسلم: (رقم: ٢٣٦٨): كتاب الحج، باب نقض الكعبة وبنيانها.

والمصلحة؛ وكلٌّ منهما كان يمثّلُ في اعتبار الصّحابة أُسساً مرجعيّةً يَئِلُونَ إليها في تقرير الأحكام واستنباطها؛ كما يرجعون إليها عند التّطبيق والتّنفيذ؛ هذا علاوةً عن أنّ مقوّمات كلٍّ منهما ممّا اتّفقت الفطر السّليمة على إدراكها، واجتمعت ميولُ النّاس على الاسترواح إليها والرّغبة في تحصيلها.

وحين تتقرّر معقوليّة التّشريع على هذا النّحو؛ لا يكون مؤدّاها إلى نسبة وضع المصالح وإنشائها إلى البشر، ولا أنّها خاليةٌ من معاني المشروعيّة التي تصبغها بمعنى التّعبّد؛ وإن كان للعقل قدرةٌ على معرفتها واكتشافها والتماس مَحَالِّهَا في الوجود.

يقول الشّاطبي رَحِمَهُ اللَّهُ: «كون المصلحة مصلحةً هو من قِبَلِ الشّارع؛ بحيث يصدّقه العقل وتطمئنّ إليه النّفس؛ فالمصالح - من حيث هي مصالح- قد آل النّظر فيها إلى أنّها تعبّديّات؛ وما انبنى على التّعبّديّ لا يكون إلّا تعبّديّاً»(١).

وممّا يتّصل بهذا المعنى أنّ مردّ اتّفاق المعقوليّة ومقتضيات الفطرة الإنسانيّة إلى انتفاء المناقضة بين التّكاليف والأحكام، وبين طبيعة التّكوين البشريّ؛ ممّا عُلم على وجه القطع من ارتفاع التّكليف بما لا يطاق، وإيجاب ما يستلزم المشاقّ التي لا تحتمل، وهذا يُفضي إلى نتيجة هامّة وهي أنّ الشّارع أسّسَ الأحكام على المعقوليّة حتى ينبعث المكلّفون إلى تنفيذها عن قناعة واختيار

---

(١) الموافقات: (٢/ ٣١٥).

طوعي؛ لا عن قَسْرٍ ومَضَضٍ وشعورٍ بالجبر وسلبِ الإرادة، ومن ههنا كان تعريف «المناسب» الذي هو عماد المصلحة عند كثير من أئمّة الاجتهاد: «أنّه ما إذا عُرض على العقول تلقّته بالقبول»[١].

* * *

(١) الشّاطبي، الموافقات: (٢/٣٠٦)، وابن قدامة، روضة الناظر: (ص/٣١١).

الفرع الثّالث

محدوديّة النّصوص

ممّا يتّفق فيه العقلاء جميعاً أن النّصوص التّشريعيّة التي ورثها الصّحابة الكرام عن النّبيّ ﷺ محدودة ومتناهية؛ ومهما كانت كثرتها وانتشارها فهي ممكنة الحصر.

وحين قامت حركة تدوين السّنّة، وجمعت نصوصها الشريفة في المدونات والجوامع والمصنفات-: كانت خيرَ برهان على أنها محصورة يمكن أن يحدّها عددٌ معين؛ بل يمكن جمع تلك السّنن كلّها في مصنّف واحد تحويه عدّة أجزاء أو مجلّدات.

هذا الانحصار في النّصوص الشّرعيّة؛ يعطي صورة واضحة عن مدى ارتباط تلك النّصوص بالفترة النّبويّة من عُمُرِ التّشريع، وأنّها لا تعدو تلك الفترة المباركة؛ لأنّه بانتقال النّبيّ ﷺ إلى الرّفيق الأعلى كان الوحي قد انقطع، وتناهت بانقطاعه سلسلةُ النّصوص التّشريعيّة التي كانت تلاحق وقائع ذلك العصر، وتتتابع في الصّدور كلّما ظهرت الحاجة ونجمت الأسباب والدّواعي.

وإلى جانب هذه المحدوديّة والتّناهي في جانب النّصوص-: كان هناك توالدٌ مطّردٌ في القضايا والحوادث التي كان تجدّدها يستدعي ملاحقةً تشريعيّةً أيضاً على ذلك النّحو الذي كان في عهد النّبوّة؛ كما أنّ التطوّر الاجتماعيّ والسّياسيّ والاقتصاديّ الذي كان

من طبيعة صيرورة الواقع قد زاد من حجم المستجدّات وعدد النّوازل التي لم تعرف التّوقفَ منذ أن تولّى الصّحابة الكرامُ خلافةَ النّبيّ ﷺ على حراسة الدّين والدّنيا؛ وكان قصارى ما يملكه هؤلاء الصّحابة الأجلّاء نصوصاً متناهيةً محفوظةً في الصّدور، ومُفَرَّقَةً بين أصحابه الذين عاشروه وسمعوا أقواله وحفظوا عنه القرآن، ولم يكن التّدوينُ موجوداً حينها؛ ممّا ضاعف العبء الملقى على عاتقهم يومئذ.

على أنّ الحاجة يومئذٍ لم تمسّ إلى الإلحاق عن طريق النّصوص وحدها؛ بل لقد ألجأتهم الضّرورة إلى فتح باب الرّأي وتوسيع نطاق استخدامه.

ويبيّن الشّاطبيّ رحمه الله هذه المسألة بقوله: «الوقائع في الوجود لا تنحصر-: فلا يصحّ دخولها تحت الأدلّة المنحصرة؛ ولذلك احتيج إلى فتح باب الاجتهاد من القياس وغيره؛ فلا بدّ من حدوث وقائع لا تكون منصوصاً على حكمها، ولا يوجد للأوّلين فيها اجتهاد؛ وعند ذلك فإمّا أن يُترك النّاس فيها مع أهوائهم، أو يُنظر فيها بغير اجتهادٍ شرعيّ؛ وهو أيضاً اتّباع للهوى-: وذلك كلّه فساد؛ فلا يكون بدٌّ من التّوقّف لا إلى غاية؛ وهو معنى تعطيل التّكليف لزوماً، وهو مؤدّ إلى تكليف ما لا يطاق:- فإذن لا بدّ من الاجتهاد في كلّ زمان؛ لأنّ الوقائع المفروضة لا تختصّ بزمان دون زمان»[1].

---

(١) الموافقات: (٤/ ١٠٤).

وأمّا ابن رشد فيقول في هذا الصّدد: «إنّ الطّرق التي تُلُقِّيَتْ منها الأحكام عن النّبيّ ﷺ بالجنس ثلاثة: إما لفظ وإمّا فعل وإمّا إقرار. فأمّا ما سكت عنه الشّارع من الأحكام فقال الجمهور: إن طريق الوقوف عليه هو القياس، وقال أهل الظّاهر: القياس في الشّرع باطل، وأمّا ما سكت عنه الشّارع فلا حكم له، ودليل العقل يشهد بثبوته، وذلك أنّ الوقائع بين أشخاص الأناسي غير متناهية، والنّصوص والأفعال والإقرارات متناهية؛ ومحالٌ أن يقابل ما لا يتناهى بما يتناهى»[(١)].

ولقد وجدوا أنفسهم ساعتئذ حيال مشكلات جديدة تستدعي نظراً شرعيّاً عسى أن تُحَلَّ في ضوئه، وكانت تلك المشكلاتُ والمسائل رغم كثرتها وتنوّعها ترجع إلى مجموعات أربع باعتبار وجود النّصّ وعدمه[(٢)]:-

(الأولى)- مسائل حدثت في عصرهم؛ إلّا أنّهم وجدوا لها نصوصاً خاصّة بها؛ لوجود نظائر تطابقها قد وقعت في زمن النّبوّة.

(الثّانية)- مسائل لم ترد بشأنها نصوص تخصّها في الكتاب والسّنّة؛ لكنّها قد تندرج تحت النّصوص العامّة على نحو من الأنحاء.

(الثّالثة)- مسائل يوجد لها نظائر ممّا وقع في عهد النّبيّ ﷺ

---

(١) بداية المجتهد: (١/ ٢).

(٢) بلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٥)؛ حيث ذكر الثلاثة الأخيرة فقط.

في ظروف خاصّة؛ وكانت قد اقتضت في عهده الشّريف تشريعاً معيّناً صدر منه ﷺ أو نزل به الوحي، ثم تغيّرت تلك الظّروف الخاصّة بعد عهده؛ ممّا جعل الصّحابة الكرام يُعيدون النّظر في تطبيق هذه النّصوص من خلال البحث عن العلل والموجبات التي اقتضتها بما يُفضي بهم إلى تحقيق المصالح وتحقيق مقصود الشّارع.

(الرّابعة)- مسائل وردت بشأنها نصوصٌ متعدّدة بعضها متعارضٌ في الظّاهر، وبعضها غير متّضح المراد اتّضاحاً كاملاً؛ ممّا أحوجهم إلى البحث في مدى ثبوتها أو حمل بعضها على بعض، والعمل على إزالة الغموض الذي غشيها والتّعارض الذي نشأ بينها.

وهذه الثّلاثة الأخيرة كلّها تحتاج إلى نظر واجتهاد، ولا مَخْلَصَ إلى حلول تلك المشكلات ورفعِ الغشاوة عنها إلّا بالبحث والاجتهاد بالرّأي. فالمسائل التي لا يوجد فيها نصّ خاصّ تتطلّب نظراً دقيقاً لكي تُستنبط لها أحكامٌ تناسبها من النّصوص العامّة، والمسائل التي لها نظائر تفارقها في الظّروف المحتفّة بها تحتاج نُضجاً فقهيّاً عميقاً للملاءمة بين ما تقتضيه نصوصها وبين ما أضافته الظّروف الجديدة إلى الواقعة محلِّ الحكم، كما أنّ المسائل التي تعدّدت بشأنها النّصوص تُحْوِجُ في استخلاص أحكامها إلى بصيرةٍ اجتهاديّةٍ ونظرٍ فسيحٍ من أجل إزالة الغموض عمّا احتوشه الخفاءُ منها، ورفعِ التّعارض الذي وقع بين ظواهرِ دلالاتها؛ وهذه الأمورُ مجتمعةً تفرضُ الحاجةَ إلى الاجتهاد بالرّأي، وتدفعُ بالمجتهدين

إلى إجالة العقول في مجالات التّشريع لاستخلاص المنهج اللّائقِ والمسلكِ القويم؛ حتى يكون الاستنباط قائماً على أسسٍ سليمة ومنزهاً عن التّعسف في الاستنتاج والتّكييف؛ وهو الأمر الذي حملَ الصّحابةَ الكرامَ على الاستجابة لهذه الدّواعي الفعليّة بالخوض في مسالك الرّأي؛ حتى لا يَلِجَهَا مَنْ لم يتأهّل للاجتهاد؛ ولا حصّل أدواته ولوازمه.

* * *

المطلب الثّاني

اتّساع رقعة الدّولة الإسلاميّة

لم ينتقل النّبيّ ﷺ إلى الرفيق الأعلى إلّا وقد انْدَاحَتْ دعوته وانبسطت حتى بلغت حدود الجزيرة العربيّة كلها، وقد أقضّ هذا الانداياحُ في دعوته مضاجعَ السّلطات الجائرة التي تحيط بالجزيرة، وأحسّت بأن عروشها توشك أن تُثَلَّ وتهوي هُوِيَّهَا الأخير؛ ممّا دفعها إلى تلمّس المخرج من خطر الدّعوة الجديدة التي جاءت تُنقذ الشّعوبَ الرّاسفةَ في أغلالها، وتُعيد إليها الكرامة الإنسانيّة التي دَهَسَتْهَا باستعبادهم واستغلالهم وحرمانهم.

وقد أحال هؤلاء الجبابرةُ التّخطيط إلى واقع، وانتقلوا من مرحلة الفكرة إلى مرحلة التّنفيذ؛ وكان أوّل ذلك أن اعتدى الرّوم على من أسلم من أهل الشّام وقتلوهم، وراموا أن يجعلوا منهم عبرة لمن يفكر في اعتناق الإسلام؛ ولم يمت النّبيّ ﷺ إلّا بعد أن وجّهَ الجيشَ الإسلاميّ إلى الشّام لحماية أهلها من المسلمين، ولتأديب أكابر مجرميها الذين يحولون بين النّاس وبين نور الله الذي بعثه إليهم(١).

أما كسرى عاهل الفرس؛ فقد كان منه حين أرسل إليه النّبيّ ﷺ

---

(١) كان ذلك واحداً من أسباب بعث جيش أسامة إلى الشّام. وانظر القصّة كلّها في: طبقات ابن سعد: (٢/ ١٩٠)، والبدء والتّاريخ للمقدسي: (٥/ ١٥٢).

كتاباً يدعوه فيه إلى الإسلام أن أجابَ بإرسال من يأتيه بالنّبيّ ﷺ مربوطاً أو يقتله إن تمنّع وأبى، وقد أهلكه الله قبل أن يتحقّق له ما أراد[١]؛ فاستقرّ أمرُ المسلمين حينها على أنّ يستعدّوا لردِّ العدوان؛ ولإزالة الحدود التي أقامها هؤلاء الجبابرةُ السّفهاءُ على الشّعوب البائسة التي استعبدوها.

وانتهى الأمر إلى أن انساب المسلمون في مُلك قيصر وكسرى فاتحين داعين؛ غير أنّ هؤلاء الملوك وقفوا ممانعين، وأقاموا الحواجز في طريق الإسلام حتى لا يصل إلى الرّعيّة-: فكان لازماً لنشر الدّعوة الإسلاميّة من هدم تلك الأسوار الممانعة؛ ممّا جعل من الحرب أمراً واجباً[٢]؛ لا خيارَ وراءه، ولا مَعْدَلَ عن ركوبه وخوضه.

ولقد قام الخلفاء الرّاشدون وأعوانهم بتعبئة الجيوش الإسلاميّة وتوجيهها إلى عواصم الطّغيان الكبرى التي تحيط بجزيرة العرب، وجعلوا في كلّ جيشٍ من خيار الصّحابة وفقهائهم من يحسنُ شرحَ الإسلام لشعوب تلك الأمصار والأصقاع، ولم يوجّهوهم إليها إلّا بعد أن استوصوهم خيراً بأهاليها، وبأن لا يحملوا السّيوف إلّا على من حملها في وجوههم ووقف في طريقهم يُحَاجِزُهُمْ عن

(١) ابن حجر، الإصابة: (١/ ٣٣٧-٣٣٨)، وابن سعد، الطّبقات الكبرى: (١/ ٢٥٩)، والطّبري، تاريخ الأمم والملوك: (٢/ ١٣٣)، وابن كثير، البداية والنّهاية: (٤/ ٢٦٩-٢٧٠).

(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ١٣).

دعوة النّاس وتبليغ الرّسالة[١].

وكتب الله للمؤمنين النّصر والظّفر في أكثر تلك المواقع، وشرّقت دعوة الإسلام وغرّبت حتى أطلّت على الحدود الشّمالية لشبه القارّة الهنديّة من جهة الشّرق، وشارفت حدود دولة اللّاتين في جبال البرانس من جهة الغرب، وقد ضمّت دولتهم بعد اتّساع رقعتها خليطاً ضخماً من الأجناس والثّقافات والدّيانات، وامتدّت سيادتها السّياسيّة إلى مناطق متباينة جدّاً؛ فقد ضمّت مناطق كانت في السّابق خاضعةً لحكم الرّوم البيزنطيّين أو الفرس ذوي الحضارات القديمة، كما شملت مناطق أخرى استوطنها العرب وقبائل البربر في الشمال الأفريقي ممن كانوا أقرب إلى الحياة البدائيّة، وقد كان من ضرورات هذا التمدّد والاتّساع في رقعة الدّولة من ظهورِ مشكلاتٍ حادّةٍ تواجهُ قادة المسلمين في تنظيمهم الإداريّ لتلك المناطق غداةَ انتصارهم، وما تلاه من تدفّق الصّعوبات الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسّياسيّة[٢]؛ ممّا جعل العبء مضاعفاً أضعافاً لا تحصى على الخلفاء الرّاشدين وأعوانهم من فقهاء الصّحابة؛ ولك أن تتصوّر عِظَمَ مسؤوليّتهم وقُصَارَى ما يتوافر لديهم من فقهاءَ وعلماءَ نفرٌ قليلٌ ممّن صحبَ النّبيَّ ﷺ ولَازَمَهُ وأخذ عنه!!.

(١) ينظر على سبيل المثال وصية أبي بكر الصديق رضي الله عنه للجيش الإسلاميّ المتوجه إلى الشام بقيادة يزيد بن أبي سفيان في:
البيهقي، السّنن الكبرى: (٩/ ٩٠)، والطحاوي، شرح معاني الآثار: (٣/ ٢٢٤).
(٢) كولسون، في تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/ ٤٣).

ولقد أرسى عمر رضي الله عنه النّظام الماليَّ يومئذٍ بإنشاء الدّيوان حتى يسهّل إيصالَ الرّواتبِ والمستحقّاتِ وسائر النّفقات إلى أهلها، وبإبقاء الأرض المفتوحة على الملكيّة العامّة حتى يحاصر الحاجةَ الماليّةَ للدّولة، ويؤمّن لها المصادرَ التي تدرّ على بيت مالها.

ورغم الخلاف الذي ثار حول من أشار على عمرَ بإنشاء الدّيوان؛ إلّا أنّ المهمّ هو حصول هذا الإنشاء فعليّاً؛ ولا مانعَ من أن يكون استمدّ فكرةَ إنشائه من عدّة أسبابٍ ومناسبات؛ وقد قيل إنّ مجيءَ أبي هريرة رضي الله عنه بمالٍ كثيرٍ من البحرين كان سببَ هذا الإنشاء[١].

وقيل إنّه إشارة من الهرمزان[٢].

وقيل إنّ عمر رضي الله عنه استشار الصّحابة في تدوين الدّيوان؛ فقال له علي بن أبي طالب رضي الله عنه: «تقسم كلّ سنة ما اجتمع إليه من المال ولا تمسك منه شيئاً»، وقال عثمان بن عفان رضي الله عنه: «أرى مالاً كثيراً يسع النّاس؛ فإن لم يُحْصَوْا حتى يُعرفَ من أخذَ ممّن لم يأخذ-: خشيتُ أن ينتشرَ الأمر»؛ فقال خالد بن الوليد -وقيل إن القائل هو الوليد بن هشام بن المغيرة-: «قد جئتُ الشّام فرأيتُ ملوكها قد دوّنوا ديواناً وجنّدوا جنوداً؛ فدوّنْ ديواناً وجنّدْ جنوداً»؛ فأخذ عمرُ

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٣٤٩/٦)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤٥٢/٦)، وأبو يوسف في «الخراج»: (ص/٤٨)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣/ ٣٠٠).

(٢) أبو الحسن الماوردي، الأحكام السلطانية: (ص/١٩٨).

بقوله، ودَعَا عقيلَ بن أبي طالب ومخرمة بن نوفل وجبير بن مطعم -وكانوا من نسّاب قريش- وقال: «اكتبوا النّاس على منازلهم»[١].

أما المشكلات الاجتماعيّة التي كادت أن تهزّ بالأمّة يومئذ؛ فقد أدّى اجتهاد الصّحابة فيها إلى اتّخاذ إجراءات كثيرة تحفظ التّوازن والاستقرار في المجتمع؛ فوسّعوا دائرة اعتبار العادات والأعراف القائمة في البلاد المفتوحة ما لم تصادم حكماً شرعيّاً قارّاً، وتركوا أغلبَ نُظم الحياة فيها على حالها ما دامت متساوقةً مع الفطرة ومنسجمةً مع هدي الإسلام، كما وضعوا حدّاً للعلاقات القائمة على التّظالم والاستغلال، وحاربوا مظاهر الفساد الخلقيّ التي كانت ضاربةً أطنابها في تلك المجتمعات منذ عهد بعيد.

كما اتّخذوا بعض الإجراءات التي اقتضتها المصلحة وقيّدوا بها دائرة الإباحة في التّشريع؛ كالمنع من زواج الكتابيات في عهد عمر؛ وذلك لأسباب كثيرة ترجع كلّها إلى حفظ الاستقرار الاجتماعيّ ودفع المفاسد التي تتربص به.

وقد فعلوا كِفَاءَ هذه الجهود في الجانب السّياسيّ من تلك المشكلات أيضاً؛ وكانت كفاءتهم فيها لا تقلّ عن كفاءتهم في الجوانب الأخرى التي عالجوها ووضعوا لها الحلول.

ولم يقع قطّ أن هدموا تلك المدنيّاتِ القائمةَ في تلك الأمصار

(١) أخرجه ابن سعد في: «الطبقات الكبرى»: (٣/ ٢٨٢-٢٩٥)، والطبري في: «تاريخ الأمم والملوك»: (٤/ ٢١٠)، وأبو عبيد في: «الأموال»: (ص/ ٢٢٤)، والبلاذري في: «فتوح البلدان»: (١/ ٦٣٠-٦٣١)، وذكره الماوردي في الأحكام السلطانية: (ص/ ١٩٩-٢٠٠).

ضربةَ لازب؛ ليقيموا على أنقاضها مدنيّاتٍ جديدةً تحلّ محلّها؛ ولا خرّبوا العمرانَ واغتصبوا الأموالَ وأثاروا المشكلات على نحوِ ما يقرّرُهُ التصوّرُ الاستشراقيُّ للفتوحات الإسلاميّة.

ومن الإنصاف أن يقال بأنّ تلك البلاد المفتوحة كان لها من الحضارة والمدنيّة ما ليس للعرب الفاتحين، كما كانت لهم من العادات والأعراف والمعاملات في شؤون المال والضّرائب والإدارة والزّراعة والصّناعة ما ليس للعرب الفاتحين عهد به[(١)]؛ وقد كانت هذه الأوضاع جديدةً كلّ الجِدَّةِ عليهم.

ههنا؛ وفي ضوء هذا التّسارع المطّرد في حركة الفتوحات واتّساع رقعة الدّولة؛ تقوم حركةٌ اجتهاديّةٌ موازيةٌ تُتابعها وتُساوق حاجاتها؛ ولم تكن إفرازاتُ الحروبِ التي خاضوها بأقلَّ تشابكاً وتعقّداً من إفرازات النُّظم والأعراف القائمة بتلك البلدان؛ ممّا يبيّن حجم الحاجة التّشريعيّة في ذلك العهد.

ومن المعلوم من خلال حركة التّاريخ واطّراد التّمدّن؛ أنّ العلاقات التي تنشأ بين الفاتحين والشّعوب التي يختلطون بها تعتبر من أهمّ العوامل وأقواها في تأسيس التّشريعات والنّظم الفقهيّة والقانونيّة؛ وذلك لما يولّده ذلك الاختلاطُ من حوادثَ ومسائلَ تُفَارِقُ المعهودَ من قضايا النّاس، وتُبَايِنُ الحاجاتِ التي أَلِفُوا جريانها في حياتهم.

---

(١) السريتي، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٦٦)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٦٥).

لقد كان فقهاء الصّحابة الكرام أَكْفَاءَ كأحسن ما تكون الكفاءةُ لتلك المستجدّات والطّوارئ؛ فقد وقفوا حيالها بأمرِ الاجتهادِ والنّظرِ دون هلعٍ أو تطامنٍ، ولم تستهلكهم تلك الأوضاع الجديدة البتّة، ولا زعزعتْ أثرَ العقيدة من نفوسهم، وظهرت منهم سياحاتٌ واسعةٌ في شعاب الرّأي والاستنباط، وارتادوا مسالكَ الاجتهاد بنظرٍ فسيح وتقديرٍ عميق.

ويمكن القول بأنّ سائر أنواع الاجتهاد المصلحيّ؛ من استصلاحٍ واستحسانٍ وسدِّ ذرائعَ وفتحِهَا-: قد ظهرت بسبب تداعيات الفتوح وإفرازات التّوسّع في رقعة الدّولة الإسلاميّة.

على أنّ هذه المشكلات كان كثيرٌ منها يُحَلُّ في حينه وبيئته؛ ولا يُنتظر به حتى يُعرضَ على سلطة الخلافة في المدينة، وهذا أشبه ما يكون بالقضايا المستعجلة؛ كما حصل في مسير الصّحابة إلى غزو الرّوم؛ فقد روى أبو يوسف وعبد الرزاق عن علقمة قال: «أصاب أمير الجيش وهو الوليد بن عقبة شراباً فسكر، فقال النّاس لأبي مسعود وحذيفة بن اليمان: أقيما عليه الحدّ؛ فقالا: لا نفعل نحن بإزاء العدوّ؛ ونكره أن يعلموا فيكون جرأة منهم علينا وضعفاً بنا»[1].

ومنها ما كان يرد به البريد على عاصمة الخلافة لينظر فيه الخليفة بنفسه ويستشير فيه أعوانه والفقهاء الذين بين يديه؛ على

---

(١) أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٥/١٩٨)، وأبو يوسف في: «الخراج»: (ص/١١٦).

نحو ما وقع في قسمة أرض سواد العراق، وكما حصل في تعمية قبر دانيال لما ظهر بتستر؛ حيث كتب فيه أبو موسى الأشعري ﵁ إلى عمر بن الخطّاب ﵁؛ فكتب إليه عمر «أن يحفر بالنهار ثلاثة عشر قبرا، ويدفنه بالليل في واحد منها؛ لئلا يفتتن النّاس به»(١).

غير أنّ حاجةَ أهل تلك البلاد المفتوحة بعد استقرار الإسلام فيهم؛ قد ألحّتْ على الخلفاء في بَعْثِ فقهاءَ وقضاةٍ وعلماءَ من أصحابِ النّبيّ ﷺ كي يُعلّموهم أمورَ الدّين ويُفْتُوهُمْ فيما يستجدُّ لهم من مسائل، ويقضوا بينهم فيما يتنازعُ النّاسُ فيه من معاملاتٍ وحقوق، وقد كان جوابُ الخلفاء فعلاً لا قولاً فحسب؛ حيث أرسلوا مع كلّ والٍ قاضياً أو فقيهاً من خيرة فقهاء الصّحابة الذين كان الحجازُ يَضِنُّ بهم على الأمصار الأخرى؛ ممّا خفّفَ من هيمنةِ الحجازِ التّشريعيّة، ودفعَ بالحركة الفقهيّة والعلميّة إلى أن تنتقلَ إلى المدائن الكبيرة العريقة في الحضارة والتّمدّن؛ لتصبح هذه الحركةُ متعدّدةَ المراكز والأقطاب؛ ولِتُشْرِفَ على معالجة المشكلات والقضايا التي تثورُ في تلك البلاد إشرافاً مباشراً؛ بدلَ أن تُخمّن لها الحلول والتّكييفات على بُعد مئات الأميال من واقعها الحيّ وميدانها الفعليّ.

لقد كان من إلحاح هذه الحاجة أن تفرّق فقهاء الصّحابة في الأمصار؛ فكان عبد الله بن عبّاس بمكة، وعبد الله بن مسعود في

---

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٧/ ٤)، وابن حزم في: «المحلى»: (٩/ ٤٥)، وابن جرير في «تاريخ الأمم والملوك»: (٢/ ٥٠٥).

الكوفة، وأنس بن مالك وأبو موسى الأشعري بالبصرة، ومعاذ بن جبل وعبادة بن الصامت بالشام، وعبد الله بن عمرو بن العاص بمصر؛ وغير هؤلاء كثير(١).

ومن المهمّ الإشارة إلى أنّ هذا التّفرّقَ لم يكن في وقتٍ واحد؛ بل كان على فترات متوالية بحسب دُعُوِّ الحاجة ووُجودِ الموجب، كما أنّ التّفرّق في الأمصار لم يكن من نصيبِ هؤلاء وحدهم؛ بل شمل كثيراً من كبار الصّحابة وعلمائهم؛ حتى لقد انتقل مركزُ الخلافة نفسه في خلافة عليّ ﷺ بعد أن كَثُرَتْ الفتن وتغيّرت الأحوال.

وما يلاحظ بعد تفرّق فقهاء الصّحابة في الأمصار-: أنّ ظاهرة الإجماع قد تقلّصت؛ وأعان تقلُّصُها على بُروز الاختلاف في الرّأي؛ إلّا أنّ ظهوره لم يكن ظاهرةً مَرَضِيَّةً من كلّ الوجوه، فقد كان لخصائصِ البيئاتِ واختلافِ حاجاتِ أهلها الأثرُ الأكبر في هذا الاختلاف والتّفاوت في الرّأي؛ ذلك أنّ ما يَعْرِضُ لابن مسعود بالكوفة أو معاذٍ بالشام-: لا يعرض لابن عبّاس في مكة، وما يطرأ لأنس بن مالك في البصرة لا يطرأ لعبد الله بن عمرو بن العاص في مصر، أو زيد بن ثابت في المدينة؛ والرّأي مبناه في اجتهادات هؤلاء الكرام على ملاحظةِ العوارض والخصوصيّات الظّرفيّة التي تكتنف واقعهم، ومن المقطوع به أنّ تطابقَ الظّروف وتشابهها منفيٌّ لمخالفة ذلك طبائعَ الأشياء وسنن الحياة.

(١) أحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/ ٣٧)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٨١).

على أنّ لاحتكاك العرب الفاتحين أكثر من ذي قبل بحياة تلك البلاد أثراً لا يُنكر في تحريك الدّوافع الأخرى من نفوس فقهاء الصّحابة؛ لأنّ اختلاف الأوضاع الاقتصاديّة والاجتماعيّة في تلك الأمصار عن واقعها في جزيرة العرب؛ يجعلهم أمام وقائع حقوقيّة جديدة تحمل معها مخاطرَ كثيرةً على كيانهم؛ ممّا يُنْهِضُ فيهم الهممَ إلى الاجتهاد في استنباط أحكامها ممّا لديهم من عموماتِ النّصوص، أو إلحاقها وتخريجها على بعض ما لديهم من الأحكام السّابقة[١]؛ حتى لا يذوبَ كيانهم وتذويَ فيهم خصائصُ المروءة والنّخوة، وتضيع منهم فضائل الطّبيعة العربيّة التي أهّلتهم للمشاركة في حمل أمانة الرّسالة الخاتمة.

وكما كان الخطر الذي أحدق بكيانهم وتربّص به الدّوائر دافعاً إلى ظهور الاجتهاد؛ فإنّ عوامل أخرى قد ضاعفتْ من شعورهم بذلك الخطر؛ منها أنّ نصوص الكتاب والسّنّة لم تتكفّل بمعالجة الجزئيّات التي لا تتناهى تنصيصاً؛ وإنّما عالجت عددا كبيراً منها، ثم وضعت بين أيديهم أصولاً كلّيّةً وقواعدَ عامّةً وعموماتٍ مرنةً، كما أنّ السّنّة النّبويّة لم تجمع في ذلك العهد، ولا كانت مدوّنة حتى يتيسّرَ لهم مراجعتها؛ ممّا جعل من الاجتهاد بالرّأي سبيلاً ضروريّة لمدّ سلطان التّشريع على الزّمان والمكان، وضمان المصالح التي لا يسع النّاس فواتها وانخرامها.

---

(١) الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/٦٦)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٥٤).

المطلب الثّالث

مسؤوليّة الصّحابة عن أمانة الدّين

رغم ما كان النّبيّ ﷺ يتحمّله من مسؤوليّةٍ كبيرةٍ عن تبليغ الرّسالة وسياسة النّاس بها؛ ورغم ما كان على عاتقه من أعباء الدّعوة والبيان والتّنفيذ؛ إلّا أنّ لنـزول الوحي وتسديده أثراً كبيراً في التّخفيفِ من ثقلها عليه، والتّسريةِ عنه بما يملؤُهُ اغتباطاً بهذا المدد المتواصل من الوحي المنجّم.

وقد كان للعصمة التي هيّأها الله تعالى لنبيّه ﷺ أثرٌ كبيرٌ أيضاً في محاصرة نـزعة الحرج من نفسه الشّريفة؛ كما كان لإلهام الله تعالى إيّاهُ الصّوابَ في أقواله وأفعاله ضمانٌ من الخطأ في التّبليغ، وأمانٌ من وقوع التّحريف في البيان عن الشّارع الحكيم؛ وقد قال سبحانه واصفاً إيّاه: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ ۝٤﴾[1].

هذا؛ والحوادث التي حصلت في عهده المبارك كانت قليلةً بالقياس على عهد خلفائه الرّاشدين، بسبب تركيز الوحي في الثّلاثة عشرَ عاماً الأولى من البعثةِ على إرساءِ أُصول العقيدة الصّحيحة والتّنشئة الخُلقيّة الرّاسخة، وبسببِ ضيقِ رُقعة الدّولة بعد تأسّسها في المدينة، واقتصار الصّحابة الكرام على انتظار ما يأتيهم من تكاليفَ وأحكامٍ دون أن يكثروا على النّبيّ ﷺ بالسّؤال

---

(١) [سورة النجم: ٤].

والاستفتاء؛ حتى قال ابن عبّاس رضي الله عنه واصفاً حالهم: «ما رأيتُ قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ما سألوه إلّا عن ثلاث عشرة مسألةً حتى قبض؛ كلّهنّ في القرآن...، ما كانوا يسألون إلّا عمّا ينفعهم»(١).

غير أنّ الأمر اختلف أشدّ الاختلاف بعد وفاته ﷺ؛ فقد اكتمل نزول الوحي، وانتهى عصر التّشريع، وأغلقت صفحة التّنزيل الذي دام ثلاثةً وعشرين عاماً.

وبوفاة النّبيّ ﷺ لم تنتقل إليهم مسؤوليّة البيان والأمانة على الدّين فحسب؛ بل انتقلت إليهم مسؤوليّة قيادة الأمّة في أمور الدّنيا والدّين جميعاً، وتعيّن عليهم النّهوضُ بحراسةِ مصالح الدّولة التي ألقى النّبيّ ﷺ بمقاليدها في أيديهم، واستأمنهم على حفظها وتنميتها وتوسيع امتدادها، وقد كانت المسؤوليّة الملقاة على عواتقهم ثقيلةً جدّاً؛ فإنّ التّشريع -وهو جانبٌ واحدٌ من جوانبِ مسؤوليّتهم- قد أُنزلَ على النّبيّ ﷺ في بيئة جدّ بسيطة؛ كشأن سائر الأمور؛ تبدأ من البسيط إلى المعقّد؛ وقد كان سلطانُ الرُّقعة التي هي مسرح الحوادث والقضايا التي عالجها التّشريع يومئذ لا تعدو المدينةَ وما جاورها في بداية الأمر؛ كما أنّها لم تخرج عن حدود جزيرة العرب في نهاية تلك الفترة المباركة، وقد كانت أكثر

---

(١) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٢٥): المقدمة، باب كراهية الفتيا، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (١١/ ٤٥٤)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٢٩٦).

المشكلات والوقائع التي نـزل بشأنها الوحي وعالجها التّنـزيل لأناسٍ غير مجهولين ولا غُرَبَاءَ عن بيئةِ الحجاز في الغالب؛ بل إنّ أكثرهم كانوا من الصّحابة الملازمين للنّبيّ عليه الصّلاة والسّلام.

ولك أن تتصوّرَ مسؤوليّة الخلفاء الرّاشدين وأعوانهم من فقهاء الصّحابة كيف كانت عظيمةَ الوِقْرِ شديدةَ الوطءِ معقّدةَ الوشائج-: لو بقيتْ رقعةُ الدّولة على حالها لم يمتدّ بها التّوسّعُ شبراً خارجَ الجزيرة العربيّة؛ فكيف وإنّ حدودَ الدّولة لَتَتَّسِعُ يومئذٍ على نحوٍ أوشكتْ إزاءه أن تسبق الفاتحين وتمهّد لهم السّبيل إلى النّصر والنّفوذ!!.

ثم إنّ تلك الأمصار التي امتدّت إليها رقعة الإسلام لم تكن شبيهةً بالبيئة العربيّة على نحو ما سيأتي بيانه؛ بل كان أهل تلك الأمصار والبيئات يختلفون عن أهل الجزيرة العربيّة حتى في الطّباع والعقليّات فضلاً عن الأعراف وأنماط المعاش، وحين اعتنقت تلك الشّعوب الإسلام ودخلت تحت رايته-: كان من مقتضيات العقيدة أن يكون احتكامُهم فيما يجدُّ لهم إلى الشّريعة لا إلى القوانين الجائرة التي كانوا محكومين بها قبل الفتح؛ وههنا كان فقهاء الصّحابة يحسّون بمقدار مسؤوليّتهم عن البيان والتّبليغ، ويدركون مدى تحتّم الاجتهاد في تلك المسائل عليهم؛ لأنّهم خلفاءُ الرّسول والمؤتمنون على شريعته، وفوق هذا هم تلاميذه الذين تخرّجوا في مدرسته.

ولقد كانوا ورثةً للنّبيّ ﷺ بمقتضى تلك الصُّحبة؛ كما كانوا

ورثتَه بمقتضى ما عندهم من علم؛ ووراثةُ العالِم للنّبيّ محلّها البيان والتّبليغ والتّنفيذ؛ وهذا المعنى يقول الشّاطبي رَحِمَهُ اللهُ في تقريره: «العالم وارث النّبيّ فالبيان في حقّه لا بدّ منه من حيثُ هو عالم؛ والدّليل على ذلك أمران-: أحدهما: ما ثبت من كون العلماء ورثة الأنبياء؛ وهو معنى صحيح ثابت، ويلزم من كونه وارثاً قيامه مقام موروثة في البيان؛ وإذا كان البيان فرضاً على الموروث-: لزم أن يكون فرضاً على الوارث أيضاً. ولا فرق في البيان بين ما هو مشكل أو مجمل من الأدلّة وبين أصول الأدلّة في الإتيان بها؛ فأصل التّبليغ بيان لحكم الشّريعة؛ وبيان المبلّغ مثله بعد التّبليغ. والثّاني: ما جاء من الأدلّة على ذلك بالنّسبة إلى العلماء»(١).

ثم ساق عدّةَ آياتٍ وأحاديث تنصُّ على وجوب التّبليغ وحُرمة الكتمان على العلماء، وكان غرضه إقامة الدّليل على أنّ المجتهد تنتقل إليه تكاليف النّبوّة عينها؛ تبليغاً، وبياناً، وتنفيذاً، وحكماً؛ لا سيما عند الافتقار إليه في عصره وبيئته(٢)؛ وهو ما كان فقهاء الصّحابة الكرام أولى مجتهدي الدّنيا به وأشدّهم مسؤوليّة عنه.

ولقد حرص الشّاطبي رَحِمَهُ اللهُ في موضع آخر على أنّ يقرّر كون هذه المسؤوليّة عن البيان ليست آيلةً إلى إرادة المجتهد أو اختياره؛ بل هي واجبة عليه بمقتضى تحصيله للسّبب الموجب لهذه الوراثة؛ فقال: «فإذا بلغ الإنسان مبلغاً فهم عن الشّارع فيه قصدَهُ في كلّ مسألة من

(١) الموافقات: (٣/ ٣١٠).
(٢) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٨٠).

مسائل الشّريعة، وفي كلّ باب من أبوابها؛ فقد حصل له وصفٌ هو السّبب في تنزله منزلة الخليفة للنّبيّ ﷺ في التّعليم والفتيا والحكم بما أراه الله»[١].

هذا؛ وإنّ العوامل التي سبق ذكرها مع تداعياتها هي التي دفعت بالصّحابة الكرام تحت ضغط المسؤوليّة إلى الاجتهاد والنّظر كلّما جدّت لهم واقعةٌ أو عرضت عليهم قضيّة؛ خاصّة فقهاء الصّحابة الذين كانوا على دقّة المسؤوليّة الإداريّة أو شركاء للخلفاء فيها؛ فهؤلاء كانوا معنيّين بالاجتهاد وإعمال الرّأي أكثر من غيرهم.

يقول الشّيخ محمّد أبو زهرة رَحِمَهُ ٱللَّهُ مقرّراً هذا المعنى: «وإنّهم مع أخذهم بالرّأي لم يكونوا سواءً في مقدار الأخذ به؛ فالذين كانوا يضطرّون إلى الاجتهاد اضطراراً لا يمكنهم أن يتوقّفوا إذا لم يجدوا نصّاً من القرآن أو الحديث؛ فعمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ وهو يدير شؤون الدّولة، ويعالج الأمور في إبّانها لا يمكنه أن يتوقّف ويمتنع عن الرّأي؛ حتى لا يقف دولاب العمل في الدّولة، وعلاج ما يجدُّ من أحداث؛ وهو مطالبٌ بعلاجها من غير تأجيل»[٢].

ولئن كان للغرباء عن المسؤوليّة من الصّحابة مَنَادِحُ شتّى عن الاجتهاد والرّأي؛ فإنّ الذين كانوا يتولّونها منهم في غيرِ سعةٍ من أمرهم؛ ولم يكن أمامهم إلّا مواجهة الواقع والخوض في مجالات الرّأي بما معهم من ملكةٍ فقهيّةٍ وذوقٍ تشريعيّ وثروةٍ عظيمةٍ من

(١) الموافقات: (٤/١٠٦-١٠٧).

(٢) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/١٩).

القرآنِ والسّنن وإن كانت متناهية؛ وبهذه الخلاصة القرآنية والنّبويّة أثبتوا للعالم الذي فتحوه وواجهوا مشكلاته صلاحيةَ التّشريع لكلّ زمان ومكان، وهيمنتَه على كلّ الشرائع والقوانين والأعراف والتّقاليد.

ولولا هذه المسؤوليّة التي طُوِّقَتْ بها أعناقُهم ما خاضوا في شِعاب الرّأي إلّا بمقدار حاجتهم الضّيّقة إلى الاستنباط والنّظر، ولما توسّعوا في الاجتهاد حتى غطّت اجتهاداتهم سائرَ أنواع الرّأي التي عُرفت بعد.

يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي واصفا السّبيل التي سلكوها يوم أن آلت إليهم مقاليد الأمور، واستقرّت في أيديهم أزمّة الحكم: «سلكوا السّبيل التي سلكها رسول الله ﷺ في تعليل الأحكام ببيان أسبابها عند الحاجة، وتوسّعوا في ذلك ولكن من غير مخالفة ولا عصيان؛ بل اعتقاداً منهم أنّ شريعة الله ليست جامدةً على المنصوص حتى تُوقع النّاس في إصرٍ أخبرَ الله أنّه وضعه عنهم، أو تلجئهم إلى حرج نفاه الله عنهم. من أجل ذلك دخلوا هذا الباب من نواحٍ كثيرة؛ فتراهم تارةً يعلّلون الفتيا بما نصّ عليه كتاب الله أو نطق بمثله رسول الله، وطوراً يعمدون إلى حكم منصوص فيستنبطون له العلّة ليوسّعوا دائرته، وآناً يحكمون أحكاماً يخال أنّهم خالفوا بها ما حكم الله به؛ ولكنّهم بثاقب نظرهم علموا أنّ الحكم معلّلٌ بعلّة قد زالت؛ فيغيّرون الحكم تبعاً لتغيّر علّته، وحينا يمنعون النّاس من مباح زجراً وعقوبة لهم، أو

لما يرون أنّه يؤدّي إلى ظنّ خلاف الحقيقة؛ فيقع النّاس في المفاسد من أجله»[١].

كما أنّ الحروب التي خاضعوها في ملك قيصر وكسرى تحريراً للشّعوب التي كانت ترزح في أغلال إذلالهم واستعبادهم-: قد اضطرّتهم إلى اجتهاداتٍ واسعةٍ في مسائل فقهِ الجهاد والفتح وأحكام السِّيَرِ والمغازي، وأحكام الذّمّة والعهد والاستئمان والصلح وغيرها من الأحكام، ودفعت بكبار فقهاء الصّحابة إلى تجديد النّظر في قضايا الغنائم وقسمة الفيء. هذا فضلاً عن توسيعهم لفقه العلاقات الدّولية توسيعاً اتّسم بأرقى خصائص الشّمول والانضباط وسعة الأفق[٢]، وامتاز بأخلاقيّة عالية جعلت من العدل المطلق والمصلحة الإنسانيّة أصولاً موجّهة ومُثُلاً قارّةً في سائر أحكامه وتشريعاته.

* * *

(١) تعليل الأحكام: (ص/ ٣٥).

(٢) وهو ما دفع بكثير من كبار علماء الغرب إلى الاهتمام بكتابات فقهاء المسلمين في مجال العلاقات الدّوليّة؛ يراجع في ذلك:
صلاح الدّين المنجّد، مقدّمة «شرح السّير الكبير»: (١/ ١١-١٢).

المبحث الثّاني

الخصائص العامّة للاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: عدم خضوع الرّأي للمضامين والقيود التي حدّدت بعد عصر التّدوين

المطلب الثّاني: اقتصار نطاق الرّأي على النّوازل الفعليّة.

المطلب الثّالث: الحرص على توظيف المصادر الأصليّة.

المطلب الرّابع: الاستناد إلى المعاني العامّة ومطلق المناسبات

تمهيد

يتميّز اجتهاد الصّحابة الكرام بالرّأي بخصائصَ كثيرةٍ تجعله فريداً في نسجه ومنهجه، وتجعله يُفارق في سماته العامّة مناهجَ الفقهاء فيما بعد؛ غير أنّ هذه الخصائص لا ترتبط بصحّة الاجتهاد أو خطئه، ولا بمشروعيّة الأحكام التي تنشأ عنه؛ وإنّما يرتبط بعوامل ذاتيّة تتعلّق بالعصر الذي كانوا فيه والظّروف التي أحاطت بهم، وبعوامل أخرى أسهمت في وجود هذه الخصائص.

وفيما يلي؛ بيانٌ لأهمّ هذه الخصائص:

* * *

المطلب الأوّل

عدم خضوع الرّأي للمواضعات والقيود التي حدّدت بعد عصر التّدوين

يرتبط ظهور الاهتمام بالمصطلحات وضبط الألفاظ بعصر نشأة المذاهب الفقهيّة؛ وذلك أنّ من البدهيّات في تاريخ التّشريعات والأفكار عامّة-: كون التّحديد والتّدقيق مرحلةً تلي مرحلة النّشوء والظّهور؛ لأنّ نشوء الفكرة أو التّشريع لا يكون في مبدئه إلّا معاني ونصوصاً مجرّدة لا تخضع لترتيب معيّن أو قوالب خاصّة، وإنّما تصدر حسب الحاجة العارضة والأحوال التي تستدعيها، وتكون صياغتها من حيث المضمون على قدرِ ما تقتضيه تلك الحاجة، وتفي بما تتطلّبه الأحوال القائمة في ذلك الوقت.

ولئن كانت العناية بالمصطلحات والقيود ترتبط بحاجة حركة التّدوين؛ فإنّ هذا التّدوين يرتكز في بداياته على جمع المادّة وتوثيقها قبل أن ينتقل إلى تنظيمها وتصنيفها؛ ولا تلحّ الحاجةُ إلى وضع المصطلحات والفروق والضّوابط إلّا بعد أن تَقْوَى العناية بالاستنباط واستثمار الأحكام من النّصوص، ثم تمرُّ فترةٌ على تلك العناية يحتاج فيها العلماء إلى ضبط قوانين الاستنباط وتحديد المواضعات التي تكون مرجعاً في ضبط المعاني والمضامين

المتداولة بين أهل العلم.

ومن هـهـنـا؛ يـمـتـدّ بـنـا الـنّـظـر إلـى الـوقـوف عـنـد قـول ابـن خلدون رَحِمَهُ ٱللَّهُ في «مقدّمته» عند حديثه عن علم أصول الفقه ووصفه بأنّه: «من الفنون المستحدثة في الملّة، وكان السّلف في غنية عنه بما أنّ استفادة المعاني من الألفاظ لا يحتاج فيها إلى أزيد ممّا عندهم من الملكة اللّسانيّة، وأمّا القوانين التي يحتاج إليها في استفادة الأحكام خصوصيّاً؛ فمنهم أخذ معظمها»[1].

إذ من المسلّم أنّ علم الأصول وغيره من العلوم ممّا استُحدث بعد عصر الرّسالة؛ لكن ليس من المسلّم أن يكون سادةُ السّلف وهم الصّحابة الكرام قد تواضعوا على قوانين خاصّة بطرق النّظر والاستنباط، وأنّ الذي كان ينقصهم حينئذ إنّما هو المصطلحات فقط؛ فهذه دعوى تفتقر إلى البرهان الذي ينهض بصحّتها.

والذي يخرجُ به كلّ متأمّلٍ في اجتهاداتهم هو أنّ السّليقة كما كانت تطبع ملكاتهم اللّسانيّةَ كانت تطبع أيضاً ملكاتهم الاجتهاديّة والفقهيّة؛ ولم يكن ذلك عيباً يشين فقههم ويَشْنَؤُهُ؛ لأنّ مستندهم فيه أقوى من مستند من غَشَّتْ عليه أخيلةُ الاصطلاحات والمواضعات الحادثة؛ إذ كانوا يصدرون عن معرفةٍ حيّةٍ بعصر التّنزيل نصوصاً وتطبيقات وظروفاً وواقعاً.

وفي هذا المعنى يقول الدكتور محمّد بلتاجي واصفاً أقيسة عمر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ: «بالرغم من عدم معرفة عمر بهذه التّفصيلات؛ فإنّه -

(١) مقدمة ابن خلدون: (ص/ ٤٥٤).

كما سبق في التّمهيد - ارتاد سماواتٍ من صواب الرّأي ودقّته ومرونته وحيويّته، لم يستطع أحدٌ من الأصوليّين العارفين بالتّفصيلات والقواعد والاصطلاحات، وفي مئات من السّنين بعده، وأن يلحق فيها»[١].

ورغم أنّ أشكال الرّأي التي أخذت بها المذاهب الفقهيّة في القرن الثّاني وما بعده قد استند أهلها إلى فعل الصّحابة، وتطلّبوا لها الحجج والأدلّة من واقع اجتهادهم؛ فإنّ هذا لا يُسوّغ القولَ بأنّ الصّحابة -وهم السّلف الأوّل- قد وضعوا قوانين للاستنباط والنّظر، وقُصارى ما يؤخذ من ذلك أنّ أشكالَ الرّأي ظهرت عمليّاً في فترة مبكّرة من تاريخ التّشريع؛ ممّا يقرّر أنّ استعمالها كلّها قد وُجد في عصرهم لكن دون تحديد لشكلٍ خاصٍّ منها؛ فجاء رأيهم مرّةً قياساً، ومرّةً استحساناً، وأخرى بناءً على القواعد العامّة، إلى غير ذلك من أشكال الرّأي وأساليبه؛ إلّا أنّهم لم يسمّوا شكلاً من تلك الأشكال بالأسماء التي يعرفها النّاس الآن؛ وإنّما الكلُّ رأيٌ عندهم، ولا شيء أزيد من ذلك[٢]؛ ولعلّ القياس هو المصطلح الوحيد الذي كان معروفاً في ذلك الوقت[٣].

ولئن كان تحديد ظهور هذه الاصطلاحات تحديداً دقيقاً ليس من صميم هذه الدّراسة؛ إلّا أنّ المرجّح هو كونها لم تظهر بوجه

(١) منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٨٢).
(٢) محمّد مصطفى إمبابي، الحركة الفقهيّة الإسلاميّة: (ص/ ١١٠).
(٣) خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي وأثره في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/ ١٤٧).

سافر إلّا مع نشأة المذاهب الفقهيّة، وأنّ استعمال الرّأي مجرّداً عن قيود الاصطلاح قد استمرّ إلى أوسط عصر المذاهب؛ حيث ظهر الخلاف في تفسير الرّأي الذي يجوز الأخذ به[١]، وانكمشت بعض أشكال الرّأي بعد ذلك بسبب الخلاف الذي ثار حولها؛ إلّا أنّها لم تندمج كلّها في شكل واحد -وهو القياس- على حدّ ما ذهب إليه بعض الباحثين[٢]؛ بل ما من شكل من أشكال الرّأي إلّا وقد كان له أئمّة يأخذون به ويعتمدونه في اجتهاداتهم؛ كما أنّ الاستحسان -وهو أحد تلك الأشكال- لم يتأخّر ظهورُه حتى ظهر للفقهاء ما يدعو إلى ترك القياس على ما ذهب إليه آخرون[٣]؛ بل وُجدت مظاهره وتطبيقاته منذ زمن مبكّرٍ في عهد الخلافة الرّاشدة، وكَثُرَ المصير إليه في عهد عمر وما بعده عقب التّحوّلات الاجتماعيّة والاقتصاديّة الكبرى التي أدّى إليها تدفّقُ الحوادث والمستجدّات؛ من جرّاء انسياب المسلمين في ممالك الأرض وأطرافها، ودخول شعوب متباينة تحت راية الإسلام.

والحاصل أنّ تطبيقات الرّأي التي ظهرت في عصر الصّحابة بسبب تداعيات الفتوح واتّساع رقعة الدّولة وتعدّد حاجاتها-: كانت أنواعاً متباينة من الاجتهاد ولم تكن نوّعاً واحداً؛ وكان الجامع بينها هو مصطلح «الرّأي»؛ كما كان الباعث على استعمالها هو

(١) أبو زهرة، الشّافعيّ حياته وعصره: (ص/ ٧٥-٧٦).
(٢) علي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٢١٣).
(٣) محمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/ ٢١١).

اقتضاء المصلحة؛ سواء تعلّقت بالزّمان أو المكان أو الأحوال أو غير ذلك من الوجوه والمقتضيات.

على أنّ التّسميات والاصطلاحات هي لونٌ واحد من ألوان القيود التي يراد نفي العناية بها عن اجتهاد الصّحابة الكرام في عصر الخلافة الرّاشدة؛ ولئن كان بعض الاصطلاحات قد ظهر في عصرهم ووُجد في إطلاقاتهم-: فإنّه لم يصدر عن باعثٍ يرمون به إلى وضع مصطلح أو استحداث تسمية أو إطلاق مضبوط.

ومن القيود التي لم تخضع لها مضامين الرّأي في عهدهم؛ ذلك التّحديد الذي يُعنى فيه بتدقيق الفوارق بين المضامين والأوصاف؛ على نحو ما توافر عليه الفقهاء فيما بعد؛ من تفريقٍ بين السّنّة والرّغيبة والمندوب والفضيلة، أو بين الفرض والواجب مثلاً؛ رغم أنّهم اضطرّوا في كثير من الأحيان إلى بيان درجة الطّلب في الأحكام التّكليفيّة، وأُثِرَ عنهم التّفريق أيضاً بين مقامات تصرّفات النّبيّ ﷺ؛ لكنّ ذلك كلّه يرجع إلى اقتصارهم على بيان ما هو مطلوب على وجه الحتم والإلزام أم غير مطلوب على ذلك الوجه. أمّا ترتيب الأعمال على ما بينها من فروق، وتعديد الشّرائط والأركان والسّنن والمبطلات وما في معناها؛ فلم تظهر العناية به في هذا العصر لأسبابٍ سيأتي التّعريج عليها في مبحث «مجالات الرّأي» من هذه الدّراسة.

ومن الشّواهد التي تدلّ على عدم اكتراثهم بتدقيق الاصطلاحات والاحتفال لقيود المواضعات؛ ما رواه القاسم بن محمّد عن عائشة

أم المؤمنين رضي الله عنها أنها قالت: «كان في بريرة ثلاثُ سُنن -: خُيِّرت على زوجها - حين عتقت - وأُهدي لها لحمٌ؛ فدخل عليّ رسول الله ﷺ والبُرمة على النّار؛ فدعا بطعامٍ فأُتي بخبزٍ وأدمٍ من أدم البيت؛ فقال: ألم أَرَ بُرمةً على النّار فيها لحمٌ؛ فقالوا: بلى يا رسول الله! ذلك لحمٌ تُصدّق به على بريرة؛ فكرهنا أن نطعمك منه؛ فقال: هو عليها صدقة، وهو منها لنا هديّة»(١).

ومن الواضح أنّها تقصد «ثلاثة أحكام أو أقضية»، ولا تريد من «السّنّة» ما اصطلح عليه المتأخّرون من كونها ما واظبَ النّبيّ ﷺ على فعله دون أن يتحتّم طلبه(٢).

على أنّ توصيف أمّ المؤمنين للأحكام بالسُّنّيّة بيّن مقدار عناية الصّحابة الكرام بالأمور التي يترتّب عليها حكمٌ عمليّ؛ كالأسباب والوسائل وما في معناهما؛ دون أن يضبطوا حدودها من جهة اللّفظ والاصطلاح.

وفي هذا المعنى يقول أبو الوليد الباجي رحمه الله: «قول عائشة رضي الله عنها: (كان في بريرة ثلاث سنن) تريد ثلاثةَ أحكام مشروعة سنّها رسول الله ﷺ؛ كانت أسبابها مختصّة ببريرة؛ وفي هذا ما يدلّ على أنّ تحفّظ أسباب الأحكام ممّا اهتبل به الصّحابة رضي

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٧٦٨): كتاب العتق، باب إنما الولاء لمن أعتق.
(٢) يراجع:
الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ ٢٢)، ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: (٢/ ٢٦٣)، ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٢/ ٢٩٧).

الله عنهم ونقله عنهم العلماء؛ لأنّ ذلك عونٌ على فهم معنى الحكم وعمومه أو خصوصه، ووجه تعلّقه بمن تعلّق به من اختصاصٍ به أو تعدٍّ إلى غيره، وفيه عونٌ على حفظ الأحكام واستدامة حفظها»(١).

ومن شواهد ذلك أيضاً قول عمر ﷺ حين امتنع عن قسمة أرض السّواد: «هذا رأي!»؛ ولم يقل إنّ هذا استحسان أو سدّ ذريعة أو غير ذلك؛ بل عبّر عن مستنده في الامتناع «بالرّأي»؛ لأنّه يراه كافياً في التّنبيه على ما يتضمّنه ذلك الامتناع من مصلحة معتبرة عن طريق الاستثناء؛ دون حاجة ماسّة إلى تحديد النّوع أو ضبط التّسمية أو وضع الحدّ؛ وكان هذا لوناً من ألوان واقعيّة الفقه في ذلك الوقت، وصورة عن اتّجاهه إلى النّواحي العمليّة أكثر من النّظريّة.

* * *

(١) المنتقى شرح الموطّأ: (٤/ ٥٤).

المطلب الثّاني

اقتصار نطاق الرّأي على النّوازل الفعليّة

رغم أنّ الفقه الاجتهاديّ المأثور عن الصّحابة الكرام رضي الله عنهم يعتبر كثيراً من ناحية الكمّ وعدد المسائل؛ إلّا أنّ من الضّروريّ معرفةَ كون تلك الاجتهادات كلّها كانت مسائل واقعيّة وحوادث فعليّة نـزلت بهم أو بأهل عصرهم؛ وليس بينها على كثرتها ما هو من قبيلِ الفرض والتّقدير؛ على النّحو الذي شاع بين الفقهاء من بعدهم ما بين مُقِلٍّ ومستكثر.

ولقد كان لتخوّفهم من الخطأ في الرّأي أثرٌ لا يُنكر على التزامهم بهذه الواقعيّة؛ والخطأ يغلب على الرّأي إذا كان خوضاً في عَمَايَاتِ الخرص والتّخمين، ويندرُ إذا كانت المشكلة باديةَ المضمونِ واضحةَ القَسَمَاتِ أمام المجتهد.

كما كان لتأثّرهم بعصر التّنـزيل وبالفترة النّبويّة أثرٌ واضحٌ أيضاً على واقعيّة فقههم؛ وقد كانوا يتلقّون التّكاليف المتتابعة دون أن يستعجلوا منها ما لم ينـزل بعد؛ كما لم يكونوا يكثرون على النّبيّ ﷺ أن يبسطَ لهم الأحكام ويشرحَ لهم المسائل ويفسّر لهم القرآن؛ بل كانوا يعتصمون بالصّمت وترك السّؤال ما وسعهم ذلك؛ أوّلاً لأنّ الله تعالى نهاهم عن ذلك فقال: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسْـَٔلُواْ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ وَإِن تَسْـَٔلُواْ عَنْهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلْقُرْءَانُ تُبْدَ لَكُمْ عَفَا ٱللَّهُ عَنْهَاۗ وَٱللَّهُ

غَفُورٌ حَلِيمٌ ﴿١٠١﴾﴾[1]، وفي الحديث أنّ النّبيّ ﷺ قال: «إنّ أعظم المسلمين في المسلمين جرماً من سأل عن شيءٍ لم يحرم على المسلمين فحرم عليهم من أجل مسألته»[2]، وثانياً لأنّ الأدبَ مع النّبيّ ﷺ كان يتقاضاهم أن لا يَسْتَعْلِمُوهُ عمّا اختار أن يذودهم عن معرفته؛ وقد يكون في نزول الوحي ما فيه تحريمٌ لما كان مباحاً، أو إيجابٌ لما لم يكن متحتّمَ الفعل والامتثال.

ومن دلائل كراهة الصّحابة للمسائل التي لم تقع أنّهم كانوا يمتنعون عن الاجتهاد فيما لم يقع إذا سُئلوا عنه؛ فقد ورد عن زيد ابن ثابت رضي الله عنه أنّه كان إذا استفتي في مسألة قال للسّائل: «آلله! أكان هذا؟؛ فإن قال: نعم؛ نظر؛ وإلّا لم يتكلّم»[3].

وقال عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «لا تسألوا عمّا لم يكن؛ فإنّي سمعتُ عمر يلعن من سأل عمّا لم يكن»[4].

كما روى الشّعبي عن مسروق قال: «سألتُ أُبَيَّ بنَ كعب عن

---

(١) [سورة المائدة: ١٠١].

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٦٧٤٥): كتاب الاعتصام، باب ما يكره من كثرة السّؤال وتكلف ما لا يعنيه، ومسلم: (رقم: ٤٣٤٩): كتاب الفضائل، باب توقيره ﷺ.

(٣) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٦٨/٢)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٨/٢).

(٤) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٢١): المقدمة، باب كراهية الفتيا، والبيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٢٩٣)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (١٠٥٤/٢-١٠٥٥)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٧/٢)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٣٣١٧).

شيء؛ فقال: أكان هذا؟ قلت: لا! قال: فأجِمَّنَا حتى يكون[١]؛ فإذا كان اجتهدنا لك رأينا»[٢].

وقد أوصى ابنُ عبّاس رضي الله عنه عكرمةَ مولاه؛ فقال له: «اذهب فَأَفْتِ النّاس وأنا لك عون؛ فمن سألك عمّا يعنيه فَأَفْتِهِ، ومن سألك عمّا لا يعنيه فلا تُفته؛ فإنّك تطرح عن نفسك ثلثي مؤونة النّاس»[٣].

يقول ابن القيّم رحمه الله بعد أن ساق جملة من الآثار التي تدلّ على كراهة السّلف عامّة للكلام فيما لم يقع: «وكان السّلف من الصّحابة والتّابعين يكرهون التّسرّع في الفتوى، ويودّ كلّ منهم أن يكفيه إيّاها غيره؛ فإذا رأى أنّها قد تعيّنت عليه بذل اجتهاده في معرفة حكمها من الكتاب والسّنّة، أو قول الخلفاء الرّاشدين، ثم أفتى»[٤].

غير أنّ هذين العاملين وإن كان لهما أثرٌ كبيرٌ على هذه الواقعيّة في فقههم؛ إلّا أنّ الأثرَ المباشرَ لا يرجع إليهما؛ وإنّما مردُّه إلى أنّ عصر الخلافة الرّاشدة على طول فترته كان زاخراً بالحوادث

(١) أي: فَأَرِحْنَا من البحث فيه حتى يقع.
(٢) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٢٢): المقدمة، باب كراهية الفتيا، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٣/ ٤٩٩)، ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٥١)، وابن بطة في: «الإبانة»: (رقم: ٣١٥).
(٣) أخرجه البيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٨٢٦)، وذكره الذهبي في: «سير أعلام النبلاء»: (٥/ ١٤).
(٤) إعلام الموقعين: (١/ ٢٧).

والنّوازل المستأنفة والمسائل التي لم يسبق لها نظير في عهد الرّسالة؛ وكان في اشتغالهم باستنباط أحكامٍ لها وبحثٍ عمّا يناسبها من الاجتهادات والمخارج مندوحةٌ عن الافتراض والتّخيّل.

وقد يكون لضيق الوقت عن تتبّع المسائل المفترضة تأثيرٌ على ضُمور الاهتمام بما لم يقع؛ ولكنّ كراهة الصّحابة للافتراض هي التي غذّت هذا الضّمورَ وإن لم يكن تأثيرُ هذه الكراهةِ مباشراً؛ لأنّهم كانوا يعوّلون على مدى نفع الاجتهاد؛ ولا نفعَ في رأيٍ همُّه أشياءُ تقديريّةٌ قد لا تقع على النّحو الذي افترضه أصحابه، والمنفعة إنما تُرجى من الاجتهاد الذي يربط الحكم بإمكانيّة التّطبيق الواقعيّ؛ ليكون أقدر على الدّوام والاستمرار، وأكثر مناسبةً وملاءمة للمجتمع(١).

ولقد كان يشغل كبار الصّحابة وفقهاءَهم على امتداد فترة الخلافة الرّاشدة من شؤون الدّولة وسياسة المسلمين في أمور الدّين والدّنيا؛ ما يُغني -الغَنَاءَ كلَّه- عن هذا الفرض والتّقدير؛ ومن كان ذلك شأنه فإنّ هجومه على ما لم يقع من المسائل والقضايا محضُ عبثٍ وتلاعبٍ لا يليقان بمن يُغالي بوقته ويشعرُ بحجم المسؤوليّة التي ينوءُ بها كاهله؛ خاصّة وأنّ كبار الصّحابة ومبرّزيهم وقادةَ

---

(١) شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/١١٩)، والنبهان، المدخل للتشريع الإسلاميّ: (ص:١١٦)، والسبكي والسايس والبربري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/١١٦).

الرّأي منهم في ذلك العهد كانوا خلفاء أو أعواناً للخلفاء[١]؛ وقد كانت القضايا التي تعرض عليهم في مجالس الشّورى والاجتهاد الجماعيّ متلاحقةً لا تكاد تنقطع.

هذا فضلاً عن أنّ الاهتمام بالقضايا الواقعة يقلّل تلقائيّاً من وجود القضايا المفترضة؛ كما يقلّل أيضاً من بقاء الخلاف وامتداد تعدّد الآراء؛ لأنّ الوقائع الفعليّة وإن تباينت الأنظار والفهوم حولها في المَبَادِي إلّا أنّها تؤول غالباً إلى وحدةِ الرّأي والاتّفاق؛ نظراً لكونها موضعَ حسم، والمسائلُ التي تحسم ويُبَتُّ فيها هي كحكم القاضي الذي يرفع الخلاف ويُنهي النـزاع.

هذا علاوة عن أنّ الذي في موقع المسؤوليّة على النّحو الذي سلفت الإشارة إليه؛ لا يكون في العادة منشغلاً إلّا بما يعرض عليه-: خاصّة وأنّ المهامَّ التي كانت موكولةً إليهم -علاوةً عن منصب الخلافة- القضاء، والقضاءُ سلطةٌ اختصاصها علاجُ المشكلات الواقعة لا المفترضة؛ وكثيراً ما كانت القضايا التي تُعرض على القضاء في ذلك العهد تُعرض أيضاً خارج دائرته إذا خفي الدّليل في المسألة على القاضي أو الْتَوَى عليه مسلكها.

ومن أمثلة ذلك أن قبيصة بن ذؤيب روى أن الجدّة جاءت إلى أبي بكر رضي الله عنه تلتمس ميراثها فقال: «ما أجد لك في كتاب الله شيئاً، وما علمت أن رسول الله ﷺ ذكر لك شيئاً!»، ثم سأل النّاس؛ فقام المغيرة بن شعبة فقال: «سمعت رسول الله ﷺ

(١) السايس والسبكي والبربري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/١١٦).

يعطيها السّدس»؛ فقال: «هل معك أحد؟» فشهد محمّد بن مسلمة بمثل ذلك؛ فأنفذه لها أبو بكر رضي الله عنه [(١)].

ولئن حُلَّتْ مشكلة الجدّة بأن وجد دليلٌ شرعيٌّ يخصّها؛ فإنّ قضايا أخرى -كقضيّة الجدّ مع الإخوة- كانت تجد سبيلها إلى الحلّ عن طريق القياس والرّأي بشعبه المختلفة؛ من خلال طرح المسائل على بساط الشّورى والرّأي الجماعيّ؛ وقد ذكر البيهقي أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه كان يكره الكلام في ميراث الجد! فلما صار جدّاً قال: «هذا أمر قد وقع؛ لا بدّ للنّاس من معرفته»، ثم أخذ يستشير فقهاء الصّحابة[(٢)].

ولقد كان اجتهادُهم اجتهادَ من ابْتُلِيَ بمشكلةٍ فسعى إلى حلّها؛ لا اجتهادَ من يبحث في النّظريّات ويسعى إلى تأسيس العلوم وإقامة أسسها وأنساقها، ولا كان غرضهم وَضْعَ قواعدَ ليسيرَ عليها النّاس، ولا تنسيقَ ضوابطَ ليجمعوا شواردَ الفروع إليها-: لذا جاء فقههم حيّاً ورحباً استطاع أن يستوعب ما استجدّ من المدنيّات،

(١) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ٩٥٣): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، وأبو داود في: «السّنن»: (رقم: ٢٥٠٧): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، والتّرمذيّ في: «السّنن»: (رقم: ٢٠٢٦): كتاب الفرائض، باب ما جاء في ميراث الجدة، وابن ماجه في: «السّنن»: (رقم: ٢٧١٤): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدة، والنسائيّ في: «السّنن الكبرى»: (رقم: ٦٣٤٦)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٤٩٤٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٣٤)، وصحّحه ابن حجر في «التّلخيص الحبير»: (٣/ ٨٢).

(٢) سنن البيهقي الكبرى: (٦/ ٢٤٧-٢٤٨)، وانظر أيضا: محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٦٠).

ويساير مطالب النّاس على تنوّعها وتباينها[١].

لكن هذا لا يعني بحالٍ أنّهم كانوا ينـزلون على حكم الواقع وضغوطه، ولا أنّهم كانوا يُسْلِسُونَ القيادَ لتداعياته كي تُصرّفهم على النّحو الذي تشاء؛ ولكنّهم كانوا يتّخذون من الواقع عُنصراً مقوّماً في تشكيل نوعيّة الحكم؛ من حيثُ ارتباطه بالمناط الدّقيق الذي يُعتبر تحقيقُه المعيارَ الصّحيحَ على سلامة التّطبيق أو خطئه.

* * *

(١) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٩٣).

المطلب الثّالث

الحرص على توظيف المصادر الأصليّة

رغم أنّ الصّحابة الكرامَ كانوا كثيراً ما يَلِجُونَ شعاب الرّأي، ويجتهدون فيما يُعرض عليهم في ضوء ما يقضي به النّظر والاستدلال المجرّد عن أصل منصوص؛ إلّا أنّ لاجتهاداتهم بالرّأي ميزة تميّزها؛ وهي أنّها كانت جميعاً تدور في نطاق الفقه الأثريّ؛ الذي يرجع إمّا إلى مدلول النّصّ نفسه، وإمّا إلى معقوله الذي هو علّته القريبة؛ أو غايته وروحه وهما علّته البعيدة.

وكان حرصهم على أنّ يحمل فقههم هذه الصّبغة نابعاً ممّا استقرّ في نفوسهم من أنّ المشروعيّة لا تستمدّ إلّا من بيان الشّارع، وأنّ سلطة النّصّ التّشريعيّ سلطة مطلقة لا تخضع للتّبدّل والتّحريف، ولا للتّجاوز والتّحايل، وقد صاحب قناعتهم تلك توجّسٌ شديدٌ من أن يتنكّبوا أمر الله تعالى أو يحيفوا عن اتّباع نبيّه ﷺ وعن تسليم الطّاعة له؛ وكلُّ تلك أمور حذّرهم الله تعالى من عاقبتها، وأنذرهم مغبّتها في كثير من الآيات، ثم قرّرتها السّنّة النّبويّة على وجهٍ هو في غاية الصّراحة والبيان وقطع العذر.

ولولا التّربية النّبويّة التي عُنيت بتنشئتهم على ملاحظة المعاني ورعاية المآلات، ودرّبتهم على الاجتهاد والنّظر في الحوادث والأقضيّة؛ مع دفعهم إلى مدارك التّعليلات التي يكثر ورودها في

الكتاب والسّنّة-: لَمَا تجاوز الصّحابة الكرامُ المضامينَ الظّاهرةَ للنّصوص والأحكام؛ لِمَا هيمن على إيمانهم من خشية المخالفة والحيدة عن الصّراط، وللخوف الذي تملّكهم على مصائرهم إذا هم تجانفوا في الامتثال وزاغوا عن الأمر.

ومن ههنا أيضاً نشأت في فقه الصّحابة نـزعةُ حرجٍ شديدة؛ تمثّلت في تورّع كثير من كبار الصّحابة عن الفتوى، وإحالة بعضهم على بعض، كما تمثّلت في إقلالهم من التّحديث عن رسول الله ﷺ خشية الوقوع في الكذب عليه، وفراراً من التّضريب بين الرّوايات والسّنن.

ورد عن عبد الرّحمن بن أبي ليلى أنّه قال: «أدركتُ عشرين ومائة من أصحاب رسول الله ﷺ؛ فما كان منهم محدّث إلّا ودّ أن أخاه كفاه الحديث، ولا مُفْتٍ إلّا ودّ أن أخاه كفاه الفتيا»[(١)].

لكنّ نـزعة الحرج على شدّتها؛ لم تمنع نـزعةً أخرى من الظّهور والتّأثير؛ وهي نـزعة الحرص على توظيف النّصوص في سائر الحوادث التي كانت تجدّ لهم؛ وذلك لخوفهم أن يكون اجتهادهم مبنيّاً على الرّأي المجرّد الذي لا سند له من نصوص الشّارع سواء كانت تلك النّصوص خاصّة أو عامّة.

على أنّ هذا الحرص على توظيف النّصوص وإن كان نابعاً من

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١١٢١)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٦/ ١١٠)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢/ ١٢-١٣)، والبيهقي في: «المدخل إلى السّنن»: (رقم: ٨٠٠-٨٠١).

حرصهم على اطّراد المشروعيّة لسلطان الكتاب والسّنّة؛ إلّا أنّه لم يكن كلّه استشهاداً مباشراً بالنّصوص؛ بل إنّ التّأمّل في جملة ما أُثر عنهم من ذلك يهدي إلى أنّ لهذا التّوظيف مظهرين اثنين:-

المظهر الأوّل
الاستشهاد بالنّصّ عند الاجتهاد

وغالب ما يكون هذا الاستشهاد عند إمكان تأتّيه وتيسّره؛ إمّا لكون المسألة لها أخواتٌ سلفتْ في عهد النّبوّة ووُجد فيها نصٌّ خاصٌّ يتناولها-: بحيث نجدهم كثيراً ما يصرّحون عند الاجتهاد فيها بقولهم مثلاً: «أقضي فيها بقضاء رسول الله ﷺ»؛ كقول حبيب بن سالم: أُتِيَ النعمان بن بشير برجل غشي جاريةَ امرأته فقال: «لا أقضي فيها إلّا بقضاء رسول الله ﷺ؛ قال: إن كانت أحلّتها له جلدته مائة، وإن لم تكن أذنت له رجمته»[1]، وإمّا لاندراجها تحت معقولِ نصٍّ ثابتٍ على وجهِ القياس؛ فيعمدُ المجتهد منهم إلى الاستشهاد بالنّصّ الذي تضمّن الأصلَ المقيس

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣٨٦٦): كتاب الحدود، باب في الرّجل يزني بجارية امرأته، والنسائي في «السّنن»: (رقم: ٣٣١٧): كتاب النكاح، باب إحلال الفرج، والترمذي في «السّنن»: (رقم: ١٣٧١): كتاب الحدود، باب ما جاء في الرّجل يقع على جارية امرأته، وابن ماجه في «السّنن» (رقم: ٢٥٤١): كتاب الحدود، باب من وقع على جارية امرأته، والدارمي في «السّنن»: (رقم: ٢٢٢٥): كتاب الحدود، باب فيمن يقع على جارية امرأته، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٧٦٩٨) وضعفه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (١٥٨/٤).

عليه؛ كما في قول عمر بن الخطّاب ﷺ حين بلغه أن سمرة بن جندب أخذ الخمرة من تجّار اليهود؛ فباعها وأخذ ثمنها-: «قاتل الله سمرة!! ألم يعلم أنّ رسول الله ﷺ قال: (لعن الله اليهود حرّمت عليهم الشّحوم فجملوها فباعوها)»[(١)].

وبعض ما يندرج تحت هذا المظهر؛ يكون الاستناد فيه إلى نصّ عام أو غير متعلّق بمحل الحكم على وجه صريح ومباشر؛ ولكن يعمدون إليه تقويةً لاجتهادهم إذا كان مؤسّساً على ملاحظة غايات التّشريع واعتبار مقاصده الخاصّة أو العامّة؛ وحرصاً منهم على مدِّ سلطان المشروعيّة للنّصّ إلى سائر القضايا الاجتهاديّة مهما دقَّ معناها أو بَعُدَ مُدركها.

ومن هذا القبيل صنيع عمر ﷺ في مسألة قسمة أرض سواد العراق؛ فحين علّل رأيه بقوله: «فكيف أقسمها بينهم؛ فيأتي من بعدهم فيجدون الأرضَ بعلوجها قد اقتسمت، ووُرِثَتْ عن الآباء وحِيزَتْ؟! ما هذا برأي!»؛ ثم قال له عبد الرّحمن بن عوف: «فما الرّأي؟ ما الأرضُ والعلوجُ إلّا ممّا أفاء الله عليهم؟!»؛ نجد أن عمر ﷺ قد سلّم له أن أصل النّصّ يقضي بالقسمة؛ وقال له: «ما هو إلّا كما تقول؛ ولستُ أرى ذلك!»[(٢)]؛ ثم ذهب يذكر البواعث

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٠٧١): كتاب البيوع، باب لا يذاب شحم الميتة ولا يباع ودكه، ومسلم: (رقم: ٢٩٦١): كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

(٢) أخرجه أبو يوسف في كتاب «الخراج»: (٢٤-٢٦)، وأبوعبيد في: «كتاب الأموال»: (ص/ ٧٠).

التي دفعته إلى عدم إجراء هذا النّصّ الخاصّ؛ وهو أنّ إجراء ملفوظه يؤدّي إلى نقيض مقصوده، ومقصوده حفظ مال الأمّة بما يقتضيه العدل والمصلحة المحقّقة؛ ولا عدلَ ولا مصلحةَ في انفراد نفرٍ من مجموع الأمّة بثروة عظيمة من شأنها أن تكفي المجموع.

لكنّ المهمّ في هذا الموضع ليس لجوءه إلى المقاصد الجوهريّة وما تقتضيه؛ لأنّ لذلك موضعاً هو أليق ببسطه من هذه الدّراسة-: غير أنّ المهمّ هو حرصه على توظيف النّصّ الشّرعيّ الذي يشهد لصنيعه؛ وقد جاءهم فيما بعد وقال: «إنّي قد وجدت حجّة؛ قال الله تعالى في كتابه: ﴿وَمَآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡهُمۡ فَمَآ أَوۡجَفۡتُمۡ عَلَيۡهِ مِنۡ خَيۡلٖ وَلَا رِكَابٖ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ يُسَلِّطُ رُسُلَهُۥ عَلَىٰ مَن يَشَآءُۚ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٞ ۝٦﴾ [(1)]، حتى فرغ من شأن بني النّضير؛ فهذه عامّة في القرى كلّها، ثم قال: ﴿مَّآ أَفَآءَ ٱللَّهُ عَلَىٰ رَسُولِهِۦ مِنۡ أَهۡلِ ٱلۡقُرَىٰ فَلِلَّهِ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِي ٱلۡقُرۡبَىٰ وَٱلۡيَتَٰمَىٰ وَٱلۡمَسَٰكِينِ وَٱبۡنِ ٱلسَّبِيلِ كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡۚ﴾ [(2)]، ثم قال: ﴿لِلۡفُقَرَآءِ ٱلۡمُهَٰجِرِينَ ٱلَّذِينَ أُخۡرِجُواْ مِن دِيَٰرِهِمۡ وَأَمۡوَٰلِهِمۡ يَبۡتَغُونَ فَضۡلٗا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضۡوَٰنٗا وَيَنصُرُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥٓۚ أُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلصَّٰدِقُونَ ۝٨﴾ [(3)]، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ تَبَوَّءُو ٱلدَّارَ وَٱلۡإِيمَٰنَ مِن قَبۡلِهِمۡ يُحِبُّونَ مَنۡ هَاجَرَ إِلَيۡهِمۡ وَلَا يَجِدُونَ فِي صُدُورِهِمۡ حَاجَةٗ مِّمَّآ أُوتُواْ وَيُؤۡثِرُونَ عَلَىٰٓ أَنفُسِهِمۡ وَلَوۡ كَانَ بِهِمۡ خَصَاصَةٞۚ وَمَن يُوقَ شُحَّ

---

(١) [سورة الحشر: ٦].

(٢) [سورة الحشر: ٧].

(٣) [سورة الحشر: ٨].

نَفْسِهِۦ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ ﴿٩﴾﴾[١]؛ فهذا فيما بلغنا -والله أعلم- للأنصار خاصّة، ثم لم يرض حتى خلط بهم غيرهم فقال: ﴿وَٱلَّذِينَ جَآءُو مِنۢ بَعْدِهِمْ يَقُولُونَ رَبَّنَا ٱغْفِرْ لَنَا وَلِإِخْوَٰنِنَا ٱلَّذِينَ سَبَقُونَا بِٱلْإِيمَٰنِ وَلَا تَجْعَلْ فِى قُلُوبِنَا غِلًّا لِّلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ رَبَّنَآ إِنَّكَ رَءُوفٌ رَّحِيمٌ ﴿١٠﴾﴾[٢]-: فكانت هذه عامّة لمن جاء من بعدهم؛ فقد صار هذا الفيء بين هؤلاء جميعاً»[٣].

وحينها انتهى الخلاف في المسألة، ومضى العمل على رأيه بعد أن سلّمه له كبار الصّحابة وظاهروه عليه.

على أنّ من الواجب التّذكير بأنّ آية الحشر التي استشهد بها لا تدلّ على عدم القسمة عند التّحقيق؛ بل ليست نصّاً في الموضوع؛ لأنّها تتعلّق بقسمة الفيء-: بينما كان نزاع الصّحابة في قسمة السّواد لكونه غنيمة؛ والغنيمة غير الفيء على ما قرّره كثيرٌ من الفقهاء والمفسّرين[٤]. وإنّما كان استشهاده بالآية حرصاً منه على ربط الاجتهاد بالنّصّ حتى لا يفتح باباً للتّجاوز على سلطانه.

وفي هذا يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي: «ولو فرضنا صحّة الأثر، وأنّ عمر احتجّ بآيات الفيء؛ فيكون ذلك عندنا -والله أعلم- من ناحية تأييد رأيه بالتّعليل المذكور فيها، وهو أن لا يكون

(١) [سورة الحشر: ٩].
(٢) [سورة الحشر: ١٠].
(٣) أبو يوسف، الخراج: (ص/ ١٥).
(٤) ابن جرير، جامع البيان: (٩/ ١٧١)، وابن الجوزي، زاد المسير: (٣/ ٣١٧-٣٢٠)، وابن رجب، الاستخراج لأحكام الخراج: (ص/ ١٢-١٣).

متداولاً بين الأغنياء ويحرم منه الفقراء. وهذا -كما ترى- يلتقي مع تعليله المنقول عنه في الآثار الكثيرة لا من جهة أنّه جعل هذا النّوع من المال الذي تنازعوا فيه وهو الغنيمة من جنس المال المذكور في تلك الآيات وهو الفيء-: فكيف وهما نوعان مختلفان كلّ له حكم خاص بصريح الكتاب الكريم؟ والاحتجاج على هذا الوجه سائغ لا يتعارض مع قوله ﷺ: إنه رأيٌ؛ لولا كذا لقسمت.. إلخ، كما لا يتنافى مع سياق الآيات وسبب نزولها»[١].

ومن ههنا؛ فإنّ الذّهاب إلى أنّ عمر ﷺ استند في الامتناع عن القسمة إلى دليل نصّيّ قولٌ لا تثبت صحّته عند التّمحيص والتّحليل؛ على نحو ما ذهب إليه بعض الباحثين المعاصرين[٢]؛ تبعاً للجصّاص وبعض المفسّرين[٣]-: بل إنّ الاجتهاد الذي أقدم عليه كان تخصيصاً للنّصّ العامّ بالمصلحة الضّروريّة -كما سيأتي بيانه في موضعه-، وأنّ استشهاده بآية الحشر كان من قبيل الاستئناس والرّغبة في توطيد حرمة النّصوص وتعميق سلطانها في النّفوس.

* * *

(١) تعليل الأحكام: (ص/ ٥٥).

(٢) كالدكتور حسن علي الشاذلي في كتابه: المدخل للفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٨٦).

(٣) الجصاص، أحكام القرآن: (٣/ ٦٤٤).

المظهر الثّاني
توظيف النّصّ في الاجتهاد دون التّصريح به

وهذا كثير جدّاً في فقههم حتى فيما كان مبناه على الرّأي فيما لا نصّ فيه؛ وذلك أنّهم كانوا يستهدفون بناء الرّأي على مجاري النّصوص حتى وإن لم يكن ثمّةَ نصّ خاص؛ إما بأن يكون على وفق ما قرّرته، وإمّا بأن لا يعارض مقتضياتها ولا تردّه مضامينها-: وهذا غالباً لا يتأتى إلّا لمن تبحّر في فقه النّصوص، وأحاط بطرق دلالتها على الأحكام والمعاني.

وفي هذا يقول ولي الله الدهلوي: «وكثيراً ما كان اتفاق رؤوس الصّحابة ﵃ على شيء من قِبَلِ دلالة العقل على ارتفاق؛ وهو قوله ﷺ: «عليكم بسنتي وسنة الخلفاء الرّاشدين من بعدي»[(١)]، وليس من أصول الشّرع؛ فمن كان متبحرا في الأخبار وألفاظ الحديث يتيسر له التفصي عن مزال الأقدام»[(٢)].

على أنّ من الرّأي الذي أُثِرَ عنهم وحفظته مدونات السّنن

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣٩٩١): كتاب السّنّة، باب في لزوم السّنّة، والترمذي في «الجامع»: (رقم: ٢٦٠٠): كتاب العلم، باب الأخذ بالسّنّة واجتناب البدعة؛ وقال: هذا حديث حسن صحيح، وابن ماجه في «السّنن»: (رقم: ٤٣): المقدمة، باب اتّباع سنة الخلفاء الرّاشدين المهديين، والدارمي في «السّنن»: (رقم: ٩٥): المقدمة، باب اتّباع السّنّة، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٦٥١٩)، واللالكائي في «شرح أصول الاعتقاد»: (١/ ٧٥)، وابن بطة في «الإبانة الكبرى»: (١/ ٣٠٥-٣٠٧)، والبغوي في «شرح السّنّة»: (١/ ٢٠٥)، وصححه ابن حبان: (إحسان/ رقم: ١٠٢).

(٢) حجّة الله البالغة: (١/ ٤١٠).

والآثار ما هو مجرّدٌ في ظاهره عن شهادة النّصوص، ولم يقع منهم أن صرحوا بالدّليل الذي بنوا عليه واستنبطوا منه؛ لكنه يرجع في حقيقته إلى نصوص ثابتة عندهم؛ ولم يمنعهم من التّصريح بسماعها من النّبيّ ﷺ إلّا خوفهم من الوقوع في الكذب عليه ﷺ على ما سبق ذكره؛ وأن نزعة الحرج التي سلفت الإشارة إليها هي التي كانت تدفع بهم إلى إبراء الذّمّة ببيان الحكم الشّرعيّ مع التفصّي عن تبعة نسبته إلى النّبيّ ﷺ حتى لا يلحقهم إثم الكذب عليه إذا أخلّوا بحرفية قوله، ولم يقيموا حديثه على النّحو الذي سمعوه.

وفي هذا يقول الشّيخ محمّد أبو زهرة رَحِمَهُ اللهُ: «وإن آراء الصّحابة لا يمكن أن نعتبرها آراء عقليّة خالصة؛ بل يجب أن نقرر أن آراءهم مقتبسة من فقه الرّسول ﷺ؛ ذلك أنّ الذين اشتهروا بكثرة الإفتاء بالرّأي كانوا ممن طالت صحبتهم مع رسول الله ﷺ؛ كأبي بكر وعمر وعثمان وعلي وعبد الله بن مسعود وزيد بن ثابت وغيرهم من فقهاء الصّحابة. وإنه يلاحظ أن هؤلاء كانت روايتهم عن رسول الله ﷺ لا تتناسب مع طول صحبتهم وملازمتهم للرسول ﷺ؛ فلا بدّ أن تكون آراؤهم أو أكثرها بالنقل عن النّبيّ ﷺ؛ ولكنهم لم ينسبوا إليه ﷺ ما يقولون؛ خشية أن يكون في نقلهم تحريف في العبارة أو الفكرة»(١).

ثم يقول رَحِمَهُ اللهُ: «فما ترك أحد من الصّحابة نصاً لآرائهم أو لمصلحة يرونها؛ وإن المصالح التي كان يفتي الصّحابة بالأخذ بها لم يكن فيها قط ما يعارض نصا؛ بل كانت تطبيقا حسنا للنّصوص،

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢١).

وفهما سليما لمقاصد الشّريعة من غير انحراف، ولا مخالفة لأي نصّ من نصوصها، وارجع إلى الأمثلة التي يسوقونها-: فإنك بلا ريب واجدٌ أنها ترجع إلى أصل من الأصول المقرّرة من غير مخالفة لأي نصّ جزئي من نصوصها»[١].

وربما كان الذي يدفعهم إلى ذلك خوفهم من أن يفتحوا باباً لمن هبّ ودبّ إلى الادّعاء على النّبيّ ﷺ والتّحديث عنه بما لم يقله؛ حتى وإن كانوا واثقين من حفظ أنفسهم وقاطعين بضبط ما سمعوه على النّحو الذي صدر منه ﷺ، ثم لا يلبثون بعد ذلك أن يستصحبوا نـزعة الحرج مع شدة ضبطهم ومَضَاءِ يقظتهم.

وممّا يدلّ على هذا أن عمران بن حصين رضي الله عنه كان يقول: «والله إن كنت لأرى أني لو شئت حدثت عن نبي الله ﷺ يومين متتابعين لا أعيد حديثا؛ ثم لقد زادني بطئا عن ذلك وكراهية له؛ أن رجالاً من أصحاب محمّد ﷺ - أو من بعض أصحاب محمّد ﷺ - شهدتُ كما شهدوا، وسمعتُ كما سمعوا؛ يحدثون أحاديث ما هي كما يقولون، ولقد علمت أنهم لا يألون عن الخير-: فأخاف أن يشبه لي كما شبه لهم!»[٢].

وحدث أبو عمرو الشيباني قال: «كنت أجلس إلى ابن مسعود حولاً لا يقول: قال رسول الله ﷺ؛ فإذا قال: قال رسول الله ﷺ -: استقلّته رعدة، وقال: هكذا أو نحو ذا»[٣].

(١) المصدر نفسه: (٢/ ٢١-٢٢).
(٢) أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٠٤٧).
(٣) أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٩/ ١٢٢-١٢٤).

المطلب الرّابع

الاستناد إلى المعاني العامّة ومطلق المناسبات

بمقدار ما كان الصّحابة الكرام لا يكترثون بالاصطلاحات والتسميات - وهي ألفاظ -؛ فإنهم كانوا إلى جانب ذلك لا يعيرون اهتماما لدقائق أنواع المعاني التي يبنون الرّأي عليها؛ وإنّما كان اتّجاههم الذي اشتركوا في التوارد عليه هو أن يكون المعنى الذي بنوا عليه مشروعا وقائما على أساس المصلحة.

ولعل من الصّواب القول بأن اجتهاداتهم وفتاويهم بالرّأي ترجع كلّها إلى المعاني العامّة التي تقوم على فكرة العدل والمصلحة؛ وإن اختلفت أودية الرّأي وشعابه بين تأويلٍ واستحسانٍ واستصلاحٍ وسدِّ ذرائعَ وغيرِ ذلك. ومنشأ ذلك أن تلك المعاني كانت في اعتبارهم بمثابة القواعد العامّة للشّريعة وإن لم تضبطها الصّياغة ولا جمعت مضامينها الحدود والرسوم، والمهمّ في هذا أنهم «لم يكونوا في الغالب يهتمون بأصل معين يشبهون به الحادثة التي يفتون فيها؛ اللهم إلّا ما كان من غاية الشّريعة وما اعتبرته من مصالح»[1].

على أنّ التّأمّل في ضروب المعاني التي كانوا يستندون إليها في

---

(١) الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/ ٨٧).

فتاويهم وأقضيتهم واجتهاداتهم وإن استهدفت كلّها تحقيق المصلحة والعدل-: يؤدّي بالناظر إلى نتيجة لازمة؛ وهي أن تلك المعاني وإن تنوعت ترجع إلى نوعين اثنين؛ معانٍ منصوصة، ومعانٍ غير منصوصة؛ لكنّها توافق المنصوص في روحها وغايتها؛ وفيما يلي بيان موجز لهذين النّوعين:-

النّوع الأوّل
المعاني المنصوصة

ويقصد بها تلك المناسبات المعقولة التي عهد من الشّارع ترتيب الأحكام على وفقها وتعليق التّكاليف على مقتضاها؛ فإذا استجدّت للمجتهد مسألةٌ ليس فيها نصّ؛ ولا يشملها أصل متقرّر-: عاد إلى تلك المناسبات بالاعتبار، وطلبَ لها من معقولِ النّصوص ما يصلح أن يكونَ مادّةً تتشكّلُ منها نوعيةُ الحكم في تلك الحادثة؛ وهذا النّوع يكثر جدّاً في اجتهادات الصّحابة بالرّأي؛ خاصّة فيما لا نصّ فيه.

والملفت للنّظر في هذا النّوع من المعاني؛ أنّ الصّحابة الكرام كانوا يُهرعون إلى اعتمادها حين يَتَعَاصَى عليهم القياس ولا تستقيم لهم أعنّته؛ إمّا لضآلة الشَّبَهِ بين الأصل والفرع، وإمّا لعدم قبول المحلِّ المعانيَ القياسيّةَ ومضامينَها، وإمّا لاحتياجه إلى مُعَضِّدَاتٍ معنويّة أو قياسيّة أخرى.

ومن شواهد هذا المعنى في فقههم-: أنّ ابن عبّاس رضي الله عنه أفتى

فيمن ماتت عن زوج وأبوين بأنّ للزّوج نصف التّركة وللأمّ الثّلث وللأب الباقي؛ عملاً بعموم قوله تعالى: ﴿فَإِن لَّمْ يَكُن لَّهُۥ وَلَدٌ وَوَرِثَهُۥٓ أَبَوَاهُ فَلِأُمِّهِ ٱلثُّلُثُ﴾(١) وقال زيد بن ثابت رضي الله عنه: «للأمّ ثلث ما بقي بعد فرض الزّوج»(٢)؛ التفاتاً إلى معنى عامٍّ تقرّر في أحوالٍ أخرى غير هذه؛ وهو أنّ الله تعالى جعل للذّكر مثل حظّ الأنثيين إذا كان الورثة أولاداً؛ وبما أنّ الأب والأمّ ذكرٌ وأنثى وَرِثَا بجهةٍ واحدة-: فإنّ معنى «أخذ الذّكر ضِعف ما تأخذه الأنثى» كأنّه معنى استهدف الشّارع أن يكون مطّرداً بمقتضى اللّوازم غير المباشرة للّفظ؛ لا بمقتضى أصول التّعدية القياسيّة؛ لأنّه لو كان يقبل القياس لأجراه ابن عبّاس على مقتضاه، ولَمَا أعطاه الحكم الذي قرّرته الآية على وجه العموم.

والحاصل أنّ استحقاق الذّكر ضِعف ما تُعطاه الأنثى معنى عامٌّ جرت عليه كثير من الأحكام على ما بينها من تباين في الجنس أو النّوع.

ومن شواهد هذا النّوع أيضاً اعتراض عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بين يدي عمر رضي الله عنه على الحكم بالاقتصاص من القاتل إذا عفى أحد أولياء الدّم وتمسّك بقيّة الأولياء بالقصاص؛ فقد قال محتجّاً على أنّه ليس للباقين حقّ في القصاص: «كانت النّفس لهم جميعاً؛

---

(١) [سورة النّساء: ١١].

(٢) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٢٨)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٢٥٤)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٧/ ٣٢٧).

فلمّا عفى هذا أحيا النّفس؛ فلا يستطيع أخذ حقّه -يعني الذي لم يعف- حتى يأخذ حقّ غيره»، قال عمر: «فما ترى؟»؛ قال: «أرى أن تجعل الدّية، وترفع حصّة الذي عفى»؛ فأمضاه عمر(١).

إنّنا نجد عبد الله بن مسعود رضي الله عنه ههنا عمد إلى معنى عامّ قرّرته تشريعات العقوبات وأحكام الجنايات؛ وهو استشراف الشّارع إحياء النّفس والحفاظ عليها؛ وهذا المعنى لم يثبت اطّراده في سائر أحوال الجنايات؛ بل رتّب الشّارع على قتل العمد القصاص، كما رتّب حكم الرّجم على الزّنا مع الإحصان؛ إلى نظائر أخرى في الشّريعة؛ وعلى هذا فهو معنى مطلق وعامّ؛ والاستناد إليه في بناء الأحكام كالاستناد إلى إجراء النّصوص العامّة على الحوادث الطّارئة.

* * *

---

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٨/ ٦٠).

النّوع الثّاني
المعاني غير المنصوصة

ويراد بها تلك المعاني التي لا ترجع إلى شهادة نصّ معيّن على اعتبارها، وليس لها أشباه في بابها يمكن حملها عليها؛ ولكنّها تستند إلى ما استقرّ في الجِبِلّات والفِطر من المناسبات المطلقة التي تشهد لها العقول السّليمة بالوجاهة والقبول، مع موافقتها للمعاني المنصوصة في روحها وغايتها دون أعيانها وأنواعها.

ويمكن القول بأنّ من هذه المعاني ما هو من قبيل المدارك الفطريّة؛ كالعلم بأنّ النّار لا تؤكل، وأنّ الحجارةَ لا تُفصّلُ منها الثّياب، والميِّتَ لا يحسّ بالبرد. وإنّما هي دونها في درجة التّسليم بها بسبب مجيئها غالباً عند تأويل النّصوص المحتملة أو الأحكام التي يراد بها التّشريع العامّ الثّابت؛ فيقوم في نفوس بعض المجتهدين بطلانُ تلك المعاني لظنّه بأنّها مصادمة للثّابت والمنصوص، ويقوم بنفوس مجتهدين آخرين وجاهتُها وقوّتها التفاتاً إلى مدى موافقتها للمعقولات والملاءمات التي قرّرها التّشريع بأسلوبٍ غير مباشر؛ وترجع غالبُ هذه المعاني إمّا إلى المصلحة المرسلة، وإمّا إلى مقتضيات العقول والفطر السّليمة.

ومن شواهد الاستناد إلى المعاني المصلحيّة التي ليس في الشّرع شهادة لها بالاعتبار أو الإلغاء-: ما قضى به عمرُ على محمّد بن مسلمة بأن يُمِرَّ خليجَ جارهِ في أرضه، وأصلُ ذلك ما

رواه مالك وغيره أنّ الضّحّاك بن خليفة ساق خليجاً من العريض؛ فأراد أن يمرّ به في أرض محمّد بن مسلمة، فأبى محمّد فقال له الضّحّاك: لِمَ تمنعني؟ وهو لك منفعة؛ تشرب به أوّلاً وآخراً، ولا يضرّك! فأبى محمّد؛ فكلّم فيه الضّحّاك عمر بن الخطّاب؛ فدعا عمر محمّد بن مسلمة، فأمره أن يخلّي سبيله، فقال محمّد: لا واللهِ! فقال عمر: والله لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك؛ فأمره عمر أن يمرّ به؛ ففعل الضّحّاك(١).

لقد استند عمر ﷺ ههنا على معنى عامّ وهو أنّ إمرارَ خليج صغير في أرض يملكها آخرون لا يمثل ضرراً معتبراً عليهم، ولا هو إنقاصٌ من ملكيتهم؛ بل ينفع غيرهم دون أن يكون فيه عدوان عليهم؛ ورغم أنّ الأصل العامّ في هذا يقتضي أنّ مال المسلم لا يحلّ إلّا عن طيب نفس منه؛ إلّا أنّه عَرِضَ ما يقتضي الاحتكام إلى المعاني العامّة التي توثّق أهداف التّشريع ولا تهدمها؛ وليس في هذا خرقٌ لقاعدةِ حرّية التّصرّف في الملكيّة الخاصّة التي قرّرها حديث المصطفى ﷺ: «لا يحلّ مال امرئ إلّا بطيب نفس منه»(٢)؛ بل هو تحويلٌ للإحسان والفضل من

(١) أخرجه: مالك في «الموطّأ» (رقم: ٣٣): كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، ومن طريقه الشّافعيّ في «المسند» (ص/ ٢٢٤)، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى» (رقم: ١١٦٦٢): كتاب إحياء الموات، باب من قضى فيما بين النّاس بما فيه صلحهم ودفع الضّرر عنهم على الاجتهاد؛ وسنده صحيح كما في فتح الباري: (٥/ ١١١).

(٢) أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٧٧٤)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ١٠٠)، وفي «شعب الإيمان»: (٤/ ٣٨٧)، وأبو يعلى في «المسند»: (٣/ ١٤٠)، والطّحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٤/ ٢٤١)، والدّارقطني في «السّنن»: (٣/ ٢٦)، =

أخلاق وفضائل إلى تشريعٍ مُلزم؛ حين وجد المقتضي.

ومن شواهدها أيضاً-: صنيع عمر رضي الله عنه في ممتدّة الطّهر؛ فقد ذهب إلى أنّها تنتظر تسعة أشهر؛ فإذا لم يظهر حملٌ اعتدّت بثلاثة أشهر؛ فقد روى ابن وهب وأشهب عن الإمام مالك عن يحيى بن سعيد ويزيد بن قُسَيْطٍ أنّهما حدّثاه عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «قال عمر بن الخطّاب: أيّما امرأة طلقت فحاضت حيضة أو حيضتين، ثم رفعتها حيضتها؛ فإنّها تنتظر تسعة أشهر؛ فإن بان بها حملٌ فذلك؛ وإلّا اعتدّت بعد التّسعة بثلاثة أشهر ثم حلّت»(١).

ومن شواهد المعاني التي سنادها الفطرة ومقتضيات العقول-: ما ورد عن ابن عبّاس رضي الله عنه حين بلغه أنّ أبا هريرة رضي الله عنه يروي عن النّبيّ صلى الله عليه وسلم أنّه قال: «من حمل جنازة فليتوضأ»(٢)؛ حيث لم يأخذ به ابن عبّاس رضي الله عنهما، وقال: «لا يلزمنا الوضوء في حملِ عيدانٍ يابسةٍ»(٣).

= وبنحوه ابن حبّان في «صحيحه»: (١/ ٢٨٣/ موارد)، والدّيلمي في «مسند الفردوس»: (٣/ ٤٠٥)؛ وهو صحيح كما في «صحيح الجامع» للألباني: (رقم: ٧٦٦٢).

(١) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٠٦٦): كتاب الطلاق، باب جامع عدة الطلاق، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٤/ ١٦٧)، وصحّحه ابن حجر في فتح الباري: (٩/ ٤٧٠)، وابن القيّم في زاد المعاد: (٤/ ٢٠٦).

(٢) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١/ ٣٠٣)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣/ ٤٧).

(٣) وأصله ما رواه أبو منصور البغداديّ بإسناده إلى أبي عروبة الحسين بن محمّد الحرّانيّ قال: ثنا جدّي عمرو بن أبي عمرو قال: ثنا أبو يوسف يعقوب بن إبراهيم مولى الأنصار قال: ثنا محمّد بن عمرو عن يحيى بن عبد الرّحمن بن حاطب عن أبي هريرة: «من غسّل ميّتاً اغتسل، ومن حمله توضّأ»؛ فبلغ ذلك عائشةَ رضي الله عنها فقالت: =

وقد كان الباعث له على هذا الرّأي-: أنّه لم يجد فرقاً بين أن يمسك بالعصا أو بأغصان الشّجر -وهي عيدان-؛ وبين أن يمسك بها بعد أن صُنع منها محملٌ للموتى؛ وهي لم تُفارق صفتَها الأولى -وهي كونها مجرّد عيدان-؛ وهذا المعنى ينبع من مقرّرات الفِطر وتقديرات العقول السّليمة أكثر من استناده إلى شهادات النّصوص.

ومن شواهد هذا النّوع أيضا-: ما ورد عن عائشة وابن عبّاس رضي الله عنهما حين بلغهما حديث أبي هريرة أنّ النّبيّ ﷺ قال: «متى استيقظ أحدكم من نومه فليغسل يده قبل أن يضعها في الإناء؛ فإنّ أحدكم لا يدري أين باتتْ يدُه»؛ فقالت رضي الله عنها: «كيف يصنع أبو هريرة بالمهراس؟!»[(١)]؛ والمهراس: الصّخرة المنقورة كانوا يملؤونها ماءً ليغرف منها من أراد الشّرب أو التّبرّد؛ وقد استشكل ابن عبّاس وعائشة رضي الله عنهما حكم إدخال اليدِ الإناءَ في الوضوء؛ بناءً على أنّ ذلك يمتنع فيما لو كان التّوضّؤ من مهراس؛ نظراً لثقله وعسر تحريكه وإرخائه.

ومن الإنصاف القول بأنّ هذا النّوع وإن شاع في المسائل التي اختلف فيها الصّحابة ؛ إلّا أنّ الصّواب ليس دائماً في جانب هذه

= «أَوَ نجّس موتى المسلمين؟! وما على رجل لو حمل عودا؟!».

هذا نصّ الزّركشيّ في: «الإجابة عما استدركته عائشة على الصحابة»: (ص/ ١٢١-١٢٢).

وقال ابن قدامة في «المغني»: (١/ ١٣٤-١٣٥) بعد ذكره لأثر عائشة: «ذكره الأثرم بإسناده»، كما ذكره عن ابن عبّاسٍ السّرخسيّ في «أصوله»: (١/ ٣٤٠)

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١/ ٤٧)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١/ ٩٤).

المعاني؛ بل قد يكون الاستناد إليها صائباً، وقد يكون خاطئاً؛ ويُعرف خطؤها بثبوت الرّواية من طرق صحيحة؛ أو لانتهاض معنى آخر أقوى تقرّراً منها لم يفطن إليه من احتجّ بالمعنى الضّعيف؛ ولعلّ سبب الخطأ أنّ فقهاء الصّحابة ﷺ لم يكونوا يرجعون إلى قيود وحدود تضبط لهم المعاني؛ وإنّما كان عمدتُهم وجدانَ الاطمئنان إلى سلامة المعنى ومعقوليّته؛ مع استعدادهم للرّجوع عن الخطأ؛ إذا كان الاجتهاد الفرديّ قد خالف حكماً ثابتاً.

وفي هذا يقول وليّ الله الدّهلويّ: «ولم يكن العمدة عندهم إلّا وجدان الاطمئنان والثَّلَجِ من غير التفاتٍ إلى طرق الاستدلال، كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتثلج صدورهم بالتّصريح والتّلويح والإيماء من حيث لا يشعرون»[(١)].

على أنّ ممّا يُلاحظ في غالب المعاني التي تضمّنتها الآثار الثّابتة عنهم-: أنّهم كانوا يستأنسون بها في مَعَارِضِ تقويةِ بعض الأدلّة الشّرعيّة، أو استظهارِ الأحكام التي لم يجتمعوا فيها على قولٍ واحد؛ ويجعلون من شهادتها لما ارتأوه من الرّأي مرجّحاً من المرجّحات التي تحسم النـزاع وترفع الخلاف في اعتبارهم.

إلّا أنّ غالب هذا الاستئناس يكون بالمعاني التي تشهد لها عمومات معهودة في التّشريع؛ كقول عليّ بن أبي طالبٍ ﷺ لعمرَ في شأن قتل الجماعة بالواحد: «أرأيتَ لو أنّ نفراً اشتركوا في سرقة جَزُورٍ، فأخذ هذا عضواً وهذا عضواً؛ أكنتَ قاطعهم؟ قال:

---

(١) حجّة الله البالغة: (٤٣٦/١).

نعم! قال: وذلك!»(١).

وكقول ابن عبّاس رضي الله عنه مستنكراً على زيدٍ في الجدّ والإخوة: «ألَا يتّقي الله زيد! يجعلُ ابنَ الابنِ ابناً، ولا يجعلُ أبَ الأبِ أباً!»(٢)؛ ومنه أيضاً قول عمر رضي الله عنه محتجّاً لرأيه في عدم التّسوية في العطاء: «لا أجعلُ من قاتلَ رسولَ الله كمن قاتلَ معه!!»(٣).

فهذه الشّواهد كلّها؛ استند فيها هؤلاء الصّحابة الكرام إلى المعاني التي شهدت لها عموماتٌ في الشّرع لتقوية أقيستهم؛ والقياس دليلٌ من أدلّة الشّرع.

وربما استندوا إلى المعاني العامّة التي لا تندرج تحت عموم معيّن؛ لتصحيحِ قياس، أو تقوية استدلال؛ على نحو ما فعلَ عليٌّ رضي الله عنه في مسألة الجدّ مع الإخوة؛ حين جعل الجدَّ سيلاً انشعب منه شعبة؛ ثم انشعب عنها شعبتان؛ وقال: «أرأيتَ لو أنّ هذه الشّعبة الوسطى تيبس؛ أما كانت ترجع إلى الشّعبتين جميعاً؟!»(٤).

فهذا المعنى لم يستند فيه عليٌّ رضي الله عنه إلّا على شهادة العقول التي قرّرها الحسّ والمشاهدة.

---

(١) أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٩/ ٤٧٧).

(٢) أخرجه سعيد بن منصور في «السّنن»: (١/ ٤٦).

(٣) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٣٤٩)، وأبو عبيد في: «الأموال»: (ص/ ٢٢٦)، وأبو يوسف في: «الخراج»: (ص/ ٥٠).

(٤) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٤٧)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٢٦٦)، وابن حزم في: «المحلّى»: (٩/ ٢٩٢).

الفصل الثالث

روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة ومظاهره في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة في هذا العصر

المبحث الثّاني: مظاهر الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

المبحث الأوّل

روافد الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة في هذا العصر

ويشتمل على أربعة مطالب:

المطلب الأوّل: معاصرة الوحي تنـزلاً وتطبيقاً

المطلب الثّاني: مشاركتهم في التّطبيق في عصر النّبوّة

المطلب الثّالث: امتلاك الملكة السّليقيّة في لغة التّشريع

المطلب الرّابع الخبرة بشؤون واقعهم

تمهيد

لم يستند الصّحابة في اجتهادهم إلى قواعد منضبطة قرّرها تعاقبُ العلماء على بحثها وضبطها، ولا انتهاجِ أعرافٍ معرفيّةٍ تقرّرتْ بمرور الزّمن وتَوَالي الأجيال؛ بل كان سِنَادُهُمْ في ذلك مؤهّلات كثيرة -أخرى- جعلتهم أقرب النّاس صواباً في الاجتهاد؛ وتوفّرت لهم جملة من الرّوافد التي كانت تُغذّي ملكاتهم وتمدّ عقولهم بأسباب القوّة والسّداد؛ ومن تلك الرّوافد كان استرفادهم وتزوّدُهم؛ وكان منها أيضاً مفتاحُ توفيقهم واستقامة آرائهم.

وفيما يلي بيان لأهم هذه الرّوافد:

* * *

المطلب الأوّل

معاصرة الوحي تنزلًا وتطبيقاً

رغم أنّ نطاق الاجتهاد في عصر النّبوّة كان ضيّقاً بسبب تولّي الوحي مهمّة البيان والتّشريع بنفسه؛ إلّا أنّ الاجتهاد كان له وجودٌ حيٌّ في كثيرٍ من الأحيان؛ إمّا بتفويضٍ من النّبيّ ﷺ لأصحابه أن يجتهدوا بين حضرته أو في غيبته، أو باضطرارهم إلى ذلك تحت إلحاح الحاجة الماسّة إذا كانوا بعيدين عنه؛ هذا فضلاً عن اجتهاده ﷺ بنفسه في وقائع شتّى.

غير أنّ وجودَ الاجتهاد أو عدمه في هذه الفترة المباركة ليس هو السببَ الأكبر في تأهيل الصّحابة رضي الله عنهم - وإن كان له دورٌ لا يُنكر-؛ بل يرجع الفضل الأكبر إلى معايشتهم لعصر التّشريع ذاته، وكفى بتلك المعايشة أن تملأ نفوسهم معرفةً وإحاطةً بأساليب الاجتهاد الصّحيح؛ ذلك أنّ معايشة الأشياء والأناسي لها أثرٌ أكيدٌ في الإلمام بخصائصها ومقتضياتها ودخائل شؤونها.

وفي هذا المعنى يقول العزّ بن عبد السّلام رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد-: حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها؛

وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ-: فإنّ فهمَ نَفْسِ الشّرعِ يُوجبُ ذلك. ومثلُ ذلك أنّ من عاشرَ إنساناً من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤْثِرُهُ ويكرهه في كلّ وردٍ وصدرٍ، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدةٌ لم يعرف قوله فيها:- فإنّه يعرف بمجموع ما عَهِدَهُ من طريقته وأَلِفَهُ من عادته أنّه يُؤْثِرُ تلك المصلحةَ ويكرهُ تلك المفسدة»[١].

لقد أدرك الصّحابة الكرام من معايشتهم للمرحلة المكّيّة أهمّيّة التّركيزِ على إصلاح العقيدة وتجريد التّوحيد وإخلاص العبادة لله؛ فاستصحبوا ذلك الإدراكَ حين تولّوا خلافةَ النّبيّ ﷺ على أمانة نشر الرّسالة في آفاق المعمورة.

وحين انتقل الوحيُ إلى مرحلة تنظيم شؤون الدّولة، واتّجه إلى تشريعِ الأحكام التي تتعلّق بتنظيم المجتمع بعنصريه الفرديّ والجماعيّ، وتتناول تفاصيل العلاقات بين المسلمين وغيرهم، وتوضّحُ وسائلَ تحقيقِ الاستقرارِ وسُبُلَ معالجة النِّشَازِ الذي قد يعتريها-: كان الصّحابة على مرأىً من ذلك ومَسْمَع.

بل لقد كانوا هم مادّةَ التّشريع الأولى التي وضع لها الأحكام؛ فقد نظّم العلاقات الزّوجية، وبيّن طرق ارتباطها وانفصامها، وحدّد أساليب الطّلاق؛ وبيّن ما يستتبعه من عدّةٍ ونفقةٍ وحضانةِ أولاد، وكانوا هم المعنيّين بذلك بالدّرجة الأولى؛ لأنّ مشكلاتهم

(١) قواعد الأحكام: (٢/ ٣١٤).

وقضاياهم هي سبب التّشريع في الغالب.

وتَلَتْهَا أحكامُ المواريث؛ فكان وضعُها وتشريعُها نقضاً لما كانوا يعيشونه من حيفٍ وظُلم في كيفيّات انتقال الأملاك؛ وإعادةَ اعتبارٍ ماديٍّ ومعنويٍّ لمن كانت الجاهليةُ تحرمهم حقوقَهم وهم ساكتون على مَضَضٍ.

ونـزلت تشريعات العقود والمبادلات الماليّة؛ والرّبا يومئذٍ هو أساسُ التّعامل فيها، وألوان الغرر والغبن لا تكاد تنفكّ عن غالب تعاملهم؛ فكانت تشريعات البيوع وغيرها من العقود وُقوفاً صارماً في وجه التّظالم الذي كان ضحيّتَه ضعفاؤهم؛ وهم يومئذ كثير!.

ونـزلت التّشريعات القضائيّة؛ وقد كان من شأنها أن عالجت سائر أنواع الخصومات التي كانت شائعة بينهم، وأوضحت طرق حلّها وفصلها وإصلاح جوانبها.

وتوالت التّشريعات على هذا النّحو لتشمل كلّ مجالات الحياة الإنسانيّة ومناحيها؛ ولكنّ تنـزلها في ذلك العصر كان قائماً على أساس الواقع؛ يتّخذ من قضايا أهله ومشكلاتهم مادّةً أوليةً لتشريع أحكام خالدة.

وكما كان التّشريع يأتي وحياً قرآنيّاً في كثير من الأحوال؛ فإنّه كان يأتي كذلك وحياً بغير قرآنٍ لبيان الحكم اللّازم؛ تاركاً مهمّة صياغته إلى النّبيّ ﷺ؛ إمّا بنـزول الملك عليه، وإمّا بشكلٍ آخر من أشكال الوحي - وهي كثيرة -، وربّما تأخّر الوحيُ عنه ﷺ فيجتهد على ضوء ما أُنـزل عليه من الأحكام السّالفة وما أودعه

الله في بصيرته من نور[١].

إذن؛ كانت معايشتهم للتّنزيل من أعظم أسباب تَأَهُّلِهِمْ للاجتهاد وفهمهم لمناهجه وطرائقه، وحسبُك بمن أحاط بأسباب النزول والورود، وصحب النّبيّ ﷺ في إقامته وظعنه وسلمه وحربه، وتقلّب معه في أحوال اليُسر والعسر والأمن والخوف-: أن يكون أقدرَ النّاس على معرفةِ أقربِ الاجتهادات وأَنْهَجِهَا إلى رضى الله تعالى وأقدرها على تحقيق مصالح النّاس.

ومن أصدق الشّواهد على هذه الإحاطة قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «والذي لا إله غيره؛ ما أُنزلت سورةٌ من كتاب الله إلّا وأنا أعلم أين أنزلت، ولا أنزلت آيةٌ من كتاب الله إلّا وأنا أعلم فيم نزلت، ولو أعلم أحداً أعلم بكتاب الله منّي تبلغه الإبل-: لركبتُ إليه!»[٢].

وكما كان لتلك المعايشة من الفضل في معرفة أسبابِ النزول وأحوال الورود؛ فإنّ لها مزيّةً أخرى لا تقلّ عن هذه أهمّيّة وخطورةً؛ وهي أنّها أورثتهم ذوقاً فقهيّاً عالياً، وغوصاً على مقاصد الشّريعة وأهدافها الكلّيّة والجزئيّة، وبصيرةً نافذةً بعلل الأحكام التي عاصروا تشريعها وأحاطوا بظروف نشوئها.

(١) السايس، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/١٢-١٤)، ونشأة الفقه الاجتهاديّ وأطواره له أيضا: (ص/ ٣٠-٣٥).

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٦١٨): كتاب فضائل القرآن، باب القراء من أصحاب النّبيّ ﷺ، ومسلم: (٤٥٠٣): كتاب فضائل الصّحابة، باب من فضائل عبد الله بن مسعود وأمّه.

وثمة أمرٌ آخر له بهذه النّاحية وشيجةٌ ونسب؛ وهو تنجيم القرآن وتنـزيله مفرّقاً؛ فقد كان لهذا التّنجيم حِكَمُهُ وأسرارُه، ذلك أنّه جعل الوحيَ يتدرّج مع وقائع الصّحابة وقضاياهم ساعتئذ؛ تلبيةً لحاجاتهم الاجتماعيّة التي كانت تتجدّد بتجدّد الظّروف وتوالي الأيام، وعوناً لهم على التّفقّه في أحكام الشّريعة؛ وتحريكاً للمنطق التّشريعيّ في نفوسهم وعقولهم، وإجابة عن أسئلتهم وتساؤلاتهم، وتوضيحاً وتفصيلاً للتّشريعات المتوالية عليهم(١).

ومن عظيمِ أَثَرِ هذه العوامل على ملكتهم الفقهيّة أنّها آتتْ أُكُلَهَا مبكّراً؛ وظهرت منهم علائمُ الأهليّة والقدرة على الاجتهاد في عصر النّبيّ ﷺ، وذلك أمرٌ طبيعيٌّ؛ لأنّه لا يمكن أن يخلفه على حراسة الدّين والدّنيا من لم يتأهّل بعد لذلك؛ ولا اكتملت فيه خصائص القيادة ولوازم الاجتهاد.

روى أبو قتادة الأنصاري رضي الله عنه قال: «خرجنا مع رسول الله ﷺ عام حُنين؛ فلمّا التقينا كانت للمسلمين جولة؛ قال: فرأيتُ رجلاً من المشركين قد علَا رجلاً من المسلمين؛ فاستدرتُ إليه حتى أتيته من ورائه؛ فضربته على حبل عاتقه، وأقبل عليّ فضمّني ضمّةً وجدتُ منها ريح الموت، ثم أدركه الموتُ فأرسلني؛ فلحقتُ عمرَ بن الخطّاب فقال: ما للنّاس؟ فقلت: أمر الله، ثم إنّ النّاس رجعوا، وجلس

(١) ينظر:

صبحي الصّالح، مباحث في علوم القرآن: (ص/٤٩)، والنظم الإسلاميّة نشأتها وتطوّرها له أيضا: (ص/٢٠٣).

رسول الله ﷺ فقال: من قتل قتيلاً له عليه بيّنة فله سلبه، قال: فقمتُ فقلتُ: من يشهدُ لي؟ ثم جلستُ، ثم قال مثل ذلك؛ فقال: فقمت فقلتُ: من يشهدُ لي ثم جلستُ، ثم قال ذلك الثّالثة، فقمتُ فقال رسول الله ﷺ: ما لك يا أبا قتادة؟ فقصصتُ عليه القصّة؛ فقال رجل من القوم: صدقَ يا رسول الله! سلبُ ذلك القتيل عندي؛ فَأَرْضِهِ من حقّه! وقال أبو بكر الصّديق: لَا! هَا الله! إذاً لا يعمدُ إلى أسدٍ من أُسد الله يقاتل عن الله وعن رسوله فيعطيك سلبه! فقال رسول الله ﷺ: صدق فأعطه إيّاه؛ فأعطاني، قال: فبعتُ الدّرعَ فابتعتُ به مخرفاً في بني سلمة؛ فإنّه لأوّلُ مالٍ تأثّلتُه في الإسلام»(١).

قال الشّيخ عبد العزيز المراغي رحمه الله معلّقاً على هذه الحادثة: «فهذا اجتهاد من أبي بكر بحضرة الرّسول عليه السلام، وإقرارُ الرّسول له تسليمٌ بدّقة الملحظ والنّظر منه، وتحقيق لمناط الاجتهاد على وجهٍ يُشْعِرُ بفطنةِ أبي بكرٍ في فتياه ودقّة استنباطه، ولعلّ هذا ملحظ قوله -عليه السّلام-: (عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء المهديّين بعدي)؛ لملازمتهم للرّسول -عليه السّلام- وتوقّد أذهانهم، وملازمة الرّسول طريق واضح لمعرفة هديه والبصر به»(٢).

وكما تلقّى الصّحابة رضي الله عنهم مناهج الاجتهاد من سيرة الوحي

(١) أخرجه البخاري: (رقم:٢٩٠٩): كتاب فرض الخمس، باب من لم يخمّس الأسلاب ومن قتل قتيلاً فله سلبه، ومسلم: (رقم: ٣٢٩٥): كتاب الجهاد والسّير، باب استحقاق القاتل سلب القتيل.

(٢) اجتهاد أبي بكر/ مقال بمجلة الأزهر: (المجلد الثامن عشر/ سنة ١٩٤٦م): (ص/ ٦١٥-٦١٦).

ومسلكه، فقد كان لمسلك النّبيّ ﷺ أثرٌ مباشر أيضاً على مِرَاسِهِمُ الفقهيّ؛ إذ كان القرآنُ ينـزل غالباً على نحوٍ كلّيٍّ وعامٍّ، ثم تأتي سنّة النّبيّ ﷺ مبيّنةً للنّاس ما نـزلَ إليهم؛ إمّا بتخصيصِ عامّ القرآن، أو بتقييد مطلقه، أو بتفصيل مجمله، أو بتعيين ما لم يعيّنه من المقدّرات والحدود وأشباه ذلك؛ قيامًا بأمانة البيان التي أوكلها الله تعالى إليه بقوله: ﴿وَأَنزَلْنَآ إِلَيْكَ ٱلذِّكْرَ لِتُبَيِّنَ لِلنَّاسِ مَا نُزِّلَ إِلَيْهِمْ وَلَعَلَّهُمْ يَتَفَكَّرُونَ﴾ (١)؛ ومن ههنا قرّر الأوزاعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أهمّيّة السّنّة بقوله: «الكتاب أحوج إلى السّنّة من السّنّة إلى الكتاب»(٢)، كما بيّن منـزلتها مطرّف بن عبد الله بن الشِّخِّير حين قيل له: «لا تحدّثونا إلّا بالقرآن!»؛ فأجاب: «والله ما نريدُ بالقرآن بدلاً؛ ولكن نريدُ من هو أعلمُ منّا بالقرآن»(٣)؛ يعني: السّنّة.

ولئن عَجَمَتْ سيرةُ النّبيّ ﷺ التّشريعيّةُ عُودَهُمْ وزادتهم أَيْداً وبصراً بمواقع الخطابِ وصِلَةِ بعضه ببعض؛ فإنّها علّمتهم أيضاً كيف يَنْهَجُونَ إلى أقصد السُّبل التي تحقّق مصالح النّاس وترفع الحرج عنهم؛ وغرست في نفوسهم حِسّاً اجتهاديّاً رفيعاً ظهر في إسراعهم إلى حَسْمِ الضّرر رفعاً ودفعاً ما وسعتهم إلى ذلك الحيلة، وعلى اختلاف الظّروف وتغيّر الأحوال-: فإنّهم بَقُوا محافظين على قدرٍ عالٍ من الكفاءة الاجتهاديّة والأهليّة الفقهيّة، وما عَشِيَ لهم

(١) [سورة النحل: ٤٤].

(٢) ابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ١١٩٣).

(٣) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١١٩٣).

بصرٌ ولا كَاعَ بهم نظرٌ يومَ أن فتحوا أعظَمَ ممالك الأرض؛ وأقبلت عليهم الحوادث والوقائع من جرّاء تلك الفتوح، وتهاطلت عليهم الأقضية التي لم يسبق لهم بها عهد، ولا كان لها في أقضيتهم نظير.

بل إنّ اليقين الذي كانت تنضح به ملكاتُهم قد جعلَ بصيرتَهُمْ بعللِ التّشريع معنىً من معاني الفقهِ النّبويّ؛ لذا كانوا كثيراً ما يجتهدون في القضايا التي أدركوا عِلَلَهَا، ثم يقولون فيها: «لو كان رسول الله ﷺ حيّاً لحكمَ فيها بكذا وكذا»، وما ذلك إلّا ليقينهم بصحّةِ ما فهموه من عللِ الأحكام.

روت عمرة بنت عبد الرّحمن عن عائشة أم المؤمنين رضي الله عنها أنّها قالت حين علمت أن النّساء في عهدها قد تجاوزن بعض الشّيء في هيئة الخروج إلى المساجد: «لو أدرك رسول الله ﷺ ما أحدث النّساء لمنعهنّ المساجد كما مُنِعَتْ نساءُ بني إسرائيل»(١)؛ فقد أدركت أنّ ما أحدثته النّساء في عهدها له دخلٌ في تغيير علّة الحكم التي كانت منكشفةً لها تمامَ الانكشاف؛ حتى جزمت بأنّ النّبيّ ﷺ لو كان حيّاً لاعتبرَ ذلك المعنى الحادث، ولغيّر من أجله نوعيّة الحكم.

على أنّ من أسبابِ قلّةِ تفسيرهم للقرآن؛ إضافةً إلى احتياطهم

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٨٢٢): كتاب الأذان، باب خروج النّساء إلى المساجد بالليل والغلس، ومسلم: (رقم: ٦٧٦): كتاب الصّلاة، باب خروج النّساء إلى المساجد.

وتحاميهم عنه-: أنّهم كانوا يفهمونه حقّ الفهم بسبب تلك المعايشة الطّويلة لتنزله على النّبيّ ﷺ، ولم تُلجئهم الحاجةُ إلى التّفسير إلّا حين ظهرت طبقةُ التّابعين وغيرهم ممّن لم يحضروا عصرَ التّنزيل؛ ممّا يصوّرُ قيمةَ معاصرةِ الوحيِ وأثرها في فهم مصادر التّشريع؛ وهو ما بلغوا فيه الذّروةَ من الإحاطة والفهم.

ومن شواهد ذلك: ما رواه ابن جرير من أنّ رجلاً جاء إلى ابن مسعود رضي الله عنه، وقال له: «تركتُ في المسجد رجلاً يفسّر القرآن برأيه؛ إذ يفسّر قول الله سبحانه: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾﴾ [1] بأنّ النّاسَ يوم القيامة يأتيهم دخانٌ فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزّكام؛ فقال ابن مسعود رضي الله عنه: «من عَلِمَ علماً فليقلْ به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ إنّما كان هذا لأنّ قريشاً استعصوا على النّبيّ ﷺ فدعَا عليهم بسنينَ كَسِنِي يوسف؛ فأصابهم قحطٌ وجهدٌ حتى أكلوا العظام؛ فجعل الرّجلُ ينظرُ إلى السّماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدّخان من الجهد»[2].

ولم يكن الأمر قاصراً على فهمهم العميق للقرآن وإحاطتهم بأسباب نزوله؛ بل نجد أنّ كفاءةَ الملكة لدى بعضهم قد بلغت أن يأتي القرآنُ موافقاً لاجتهاداتهم بعد أن تصدر منهم في مواقع عديدة، وما موافقاتُ القرآنِ لعمرَ بن الخطّاب رضي الله عنه في قصّة أسارى

---

(١) [سورة الدخان: ١٠].

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٤٠١): كتاب التّفسير، باب **فَلَا يَرْبُو عِنْدَ اللهِ**، ومسلم: (رقم: ٥٠٠٦): كتاب صفة القيامة والجنّة والنار، باب الدخان.

بدر، واتّخاذ مقام إبراهيم مصلّى، والحجاب، وترك الصّلاة على عبد الله بن أُبَيٍّ بن سَلُولٍ-: إلّا شهادة عظيمة له ببلوغ ذروة الاجتهاد التّشريعيّ، واجتياز حدّ النّضج بمراحلَ جعلتْ من نفاذِ بصيرته فيصلاً للتّفرقة بين صحيح الاجتهاد وخطئه.

كما كانت تلك الموافقاتُ إرهاصاً بالأعمال والتّنظيمات العظيمة التي تمّت بعد ذلك في عهده، وكانت شهادةً سابقةً من عالم الغيب له ولعقليّته الاجتهاديّة لا تَعْدِلُهَا أيُّ شهادةٍ أخرى(١).

ولئن كان من جملة أهداف التّعليل في نصوص الشّارع أن يتعلّم الصّحابة طُرقَ التّفكير الفقهيّ السّليم؛ فإنّ النّبيّ ﷺ لم يَدَعْهُمْ لتلك التّعليلات وحدها كي تُنشئ في نفوسهم ملكةَ النّظر والاجتهاد؛ بل تولّى بنفسه تدريبَهم على ذلك، ورفعَ مؤونة الحرج عنهم في تعاطي الرّأي، وما هذه الثّروة الكبيرة من أقاريره ﷺ إلّا شهادةُ صدقٍ على أنّهم مارسوا الاجتهاد بالرّأي في حضرته وعلى عينه، وكان يكلؤهم بنفسٍ حانيةٍ لا يفوتها أن تشجّع المصيبَ في اجتهاده وتُقِرَّهُ عليه، ولا يَؤُودُهَا أن تَنْفُذَ إلى مَسَارِبِ القلوب حين تبصيرِ المخطئ بخطئه.

لقد كان ﷺ يصدر في تدريبه لأصحابه على الاجتهاد عن جملةٍ من البواعثِ والأسبابِ لها أهمّيّتُها البالغةُ على مصيرِ البشريّة من ناحية، وعلى مصير الشّريعة من نواحي أخرى؛ ذلك أنّ هذه الشّريعةَ هي خاتمة الرّسالات والشّرائع إلى يوم القيامة؛ ولن تَجِدَّ

(١) بلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٤٠).

للنّاس إذا أَخْنَى عليهم الزّمان رسالةٌ أخرى ولا شريعةٌ مستأنفة، والبشريّةُ في كلّ عصورها معرّضةٌ لأدواءٍ اجتماعية ومشكلاتٍ قاصمةٍ لم يسبق لها نظيرٌ فيما سلف من العصور. فإذا لم يكن ثمّةَ منهجٌ اجتهاديٌّ قد دَرَجَ عليه المستأمنون على الشّريعة وأحكامها؛ فلا مطمعَ حينئذ في أن تُواكبَ أحكامُ التّشريع الواقعَ أو تُسَايِرَ الزّمن، ولا أن تلبّي حاجات الأمّة إلى التّجديد والاجتهاد.

وقد كان من حكمةِ خطأِ النّبيّ ﷺ في بعض اجتهاداته وعدمِ إلهامِه الصّوابَ من أوّلِ الأمر -في بعض المسائل-: أن يرتفعَ الحرجُ عن الصّحابة ومن يخلفهم من المجتهدين إذا هم أخطأوا، وأن لا يتخوّفوا الخطأ فيحملهم ذلك على ترك النّظر والاجتهاد[(١)]؛ بل رغّبهم في أن يجتهدوا ولهم في كلّ الأحوال أجر؛ فقال ﷺ: «إذا حكم الحاكم فاجتهدَ ثم أصابَ فله أجران؛ وإذا حكم فاجتهد ثم أخطأ فله أجر»[(٢)].

وكان ﷺ يعلّمهم استنباطَ الأحكام المسكوتِ عنها باللّجوء إلى العموم والاستدلال بالكلّيّات على الجزئيّات؛ فحين سُئل عن الزّكاة في الحمير قال ﷺ: «ما أنـزل الله عليّ فيها إلّا هذه الآية الجامعة الفاذّة: ﴿فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ ۝٧﴾[(٣)(٤)]».

---

(١) أحمد فراج حسين، المدخل للفقه الإسلاميّ: (ص/ ٣٤).

(٢) سبق تخريجه: (ص/ 44).

(٣) [سورة الزلزلة: ٧].

(٤) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٥٨١): كتاب التّفسير، باب **فَمَن يَعْمَلْ مِثْقَالَ ذَرَّةٍ خَيْرًا يَرَهُۥ**، ومسلم: (رقم: ١٦٤٨): كتاب الزّكاة، باب إثم مانع الزّكاة.

ومن شواهد إذنه ﷺ لهم بالاجتهاد وتدريبهم عليه أنّه حكّم سعدَ بن معاذ رضي الله عنه في بني قريظة حين حاصرهم وانتصر عليهم؛ فرضوا أن ينـزلوا على حكم سعد رضي الله عنه، فحكم سعد بقتل مقاتلتهم، وسبي نسائهم وذراريهم؛ فقال رسول الله ﷺ: «لقد حكمت فيهم بحكم الله من فوق سبعة أرقعة»[(١)].

وورد عن معقل بن يسار رضي الله عنه أنه قال: «أمرني رسول الله ﷺ أن أقضي بين قوم؛ فقلت: ما أُحْسِنُ أن أقضي يا رسول الله! قال: الله مع القاضي ما لم يَحِفْ عمداً»[(٢)].

وقد وقع مثل هذه القصّة لعمرو بن العاص رضي الله عنه؛ فقد جاء رجلان إلى النّبيّ ﷺ؛ فقال له ﷺ: «اقض بينهما» فقال: وأنت هنا يا رسول الله؟! قال: «نعم؛ إن أصبتَ فلك عشرةُ أُجور، وإن اجتهدت فأخطأت فلك أجر»[(٣)].

ومن دلائل تشجيعه ﷺ لأصحابه أيضاً وفَرَحِهِ باجتهادهم إذا أصابوا-: ما حصل في قصّة «الزُّبْيَة»[(٤)]، وحاصلها ما رواه سماكٌ

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨١٦): كتاب الجهاد والسير، باب إذا نـزل العدو على حكم رجل، ومسلم: (رقم: ٣٣١٤): كتاب الجهاد والسير، باب جواز قتال من نقض العهد.
(٢) أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٩٤١٨)، وهو حسن كما في «صحيح الجامع» للألباني: (رقم: ١٨٢٨).
(٣) أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ١٧١٥٧)، والحاكم في «المستدرك»: (رقم:)، والدارقطني في «السّنن»: (٢٠٣/٤).
(٤) الزُّبْيَةُ: بئر أو حفرة تحفر للأسد. (اللّسان: ١٨١٠).

عن حنشٍ أنّ عليّاً رضي الله عنه قال: «بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن؛ فانتهينا إلى قوم قد بنوا زُبيةً للأسد؛ فبينا هم كذلك يتدافعون إذ سقط رجلٌ فتعلّق بآخر، ثم تعلّق رجلٌ بآخر حتى صاروا فيها أربعةً؛ فجرحهم الأسدُ؛ فانتدب له رجلٌ بحربة فقتله، وماتوا من جراحتهم كلّهم؛ فقاموا أولياء الأوّل إلى أولياء الآخر، فأخرجوا السّلاح ليقتتلوا؛ فأتاهم عليٌّ رضي الله عنه على تَفِيئَةِ ذلك؛ فقال: تريدون أن تَقَاتَلُوا ورسول الله ﷺ حيّ؟ إنّي أقضي بينكم قضاءً إن رضيتم فهو القضاء؛ وإلّا حُجِزَ بعضكم عن بعض حتى تأتوا النّبيّ ﷺ فيكون هو الذي يقضي بينكم؛ فمن عدا بعد ذلك فلَا حقّ له؛ اجمعوا من قبائل الذين حفروا البئرَ ربع الدّية وثلث الدّية ونصف الدّية والدّية كاملة؛ فللأوّل الرّبع لأنّه هلك من فوقه، وللثّاني ثلث الدّية، وللثّالث نصف الدّية، فأبوا أن يرضوا؛ فأتوا النّبيّ ﷺ وهو عند مقام إبراهيم؛ فقصّوا عليه القصّة، فقال: أنا أقضي بينكم، واحتبى فقال رجل من القوم: إنّ عليّاً قضى فينا؛ فقصّوا عليه القصّة-: فأجازه رسول الله ﷺ»(١).

ولم يكتف النّبيّ ﷺ في تدريبهم على الاجتهاد بأن بيّن لهم طرق الاستدلال بالعمومات وتنزيل النّصوص؛ بل جاوز ذلك إلى أنّه كان يلتزم لهم في أحيانٍ كثيرةٍ بيانَ الأحكام مقرونةً بعللها متّصلةً ببيان السّرِّ فيها؛ حتى يتعلّموا فنونَ القياس واستنباط العلل واستخراجها؛ كقوله ﷺ في الهرة: «إنّها من الطّوّافين عليكم

(١) أخرجه أحمد في «المسند»: (رقم: ٥٤١).

والطّوّافات»[١]، وكقوله ﷺ لعمر: «أرأيتَ لو تمضمضتَ بماء وأنت صائم؟ قال: لا بأس بذلك؛ فقال رسول الله ﷺ: فصم!»[٢].

هذه العوامل كلّها مجتمعةً؛ مضافاً إليها ذلك الاستعداد المنقطع النّظير الذي كان يملأ نفوس الصّحابة ويحدوهم على التّحصيل وطلب العلم-: هي ما جعل معاصرتهم للنّبيّ ﷺ ذات الأثر الأعظم في سداد اجتهادهم، ونضج ملكاتهم، وقوة كفاءاتهم.

* * *

(١) أخرجه أبو داود في : «السّنن»: (رقم: ٦٨): كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، والنسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٦٧): كتاب الطهارة، باب سؤر الهرة، والدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ٧٢٩): كتاب الطهارة، باب الهرة إذا ولغت في الإناء، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٢١٥٣٥)، وهو صحيح كما في «تخريج سنن أبي داود» للألباني: (١/ ١٩).

(٢) أخرجه أبو داود في: «السّنن»: (رقم: ٢٣٨٥): كتاب الصوم، باب القبلة للصائم، والدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٦٦١): كتاب الصوم، باب الرخصة في القبلة للصائم، والنسائيّ في: «السّنن الكبرى»: (رقم: ٣٠٤٨)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٢)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣/ ٦١)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٤/ ٢١٨)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (٢/ ٨٩)، والحاكم في: «المستدرك»: (١/ ٤٣١)، وصحّحه على شرط الشّيخين ووافقه الذّهبي.

المطلب الثّاني

مشاركتهم في التّطبيق في عصر النّبوّة

لم تكن معاصرة الصّحابة ﷺ لفترة نـزول الوحي هي العاملَ الوحيد في إنضاج ملكاتهم الفقهيّة؛ وإن كانت هي أعظم الرّوافد التي يستمدّون منها؛ بل كانت ثمّةَ روافد أخرى لها أثرٌ متفاوتٌ على استواء فقههم واكتماله؛ كما هو الشّأن في كلّ ملكة من الملكات المعرفيّة والعلميّة؛ غير أنّ هنالك رافداً هو ألصقُ من غيره بمعاصرة الوحي -وهي الرّافد الأوّل-؛ ذلك هو مشاركتهم للنّبيّ ﷺ في تنفيذ الأحكام التي كانت تتنـزل عليه؛ فقد أحكمت هذه المشاركة ملكاتهم وأغنت مواهبهم.

لقد اتّخذت هذه المشاركة صوراً شتّى؛ وكان لها جميعاً أثرٌ بالغٌ على ما وصلوا إليه من نضجٍ فقهيٍّ وجودةِ نظرٍ ورأيٍ.

وإنّ أظهرَ صُوَرِ هذا التّطبيق؛ هو ذلك الامتثال المباشر الذي كانوا يقابلون به التّكاليف الجديدة، ويرجعون فيه إلى رؤية النّبيّ ﷺ وهو يبيّن لهم طرائقَه وكيفيّاتِه وأوصافَه بياناً حيّاً، وهذا هو الشّأن في أكثر العبادات وما يتّصل بها من تكاليف؛ فقد كانت أغلب تشريعاتها تتوقّف معرفتها على بيانٍ فعليٍّ يُضاف إلى البيان بالقول والتّوصيف.

ومن ذلك البيان الفعليّ؛ استمدّ الصّحابة ﷺ سداد التّطبيق وصواب الامتثال؛ لذا كانوا كثيراً ما يسندون معرفتهم ويستدلّون عليها بأنّهم رأوا النّبيّ ﷺ يفعل ذلك، أو أنّه ﷺ علّمهم ذلك، أو أنهم صلّوا خلفه فلم يسمعوه قرأ كذا، أو أنّهم حجّوا معه فلم يروه فعل كذا أو شاهدوه يفعل ذلك؛ وكلُّ تلك أشكالٌ من الحضور والمشاهدة ترجع إلى معنى المشاركة في التّطبيق؛ لأنّهم كانوا يُسَاوِقُونَهُ فيما يفعل ويترك، ويقرنون المشاهدة بالمتابعة، ومعاينة الهدي بالاستنان.

ومن صور هذه المشاركة أنّ النّبيّ ﷺ كان يكلّف بعضهم من المهامّ والمسؤوليّات ما يراه لها كفؤا؛ وقد يرسل بعضهم للسّفارة وتعليم النّاس، ويُنْفِذُ بعضهم إلى الآفاق كي يبلّغوا أهاليها الأحكامَ الشّرعيّة الجديدة، ويبعث بعضهم قضاة وولاة على الأمصار والمناطق البعيدة في جزيرة العرب. وربّما أَوْكَلَ بعض الأعمال إلى بعضهم وهو حاضر بالمدينة: وكُلُّ تلك الأعمال لونٌ من ألوان المشاركة في التّطبيق؛ لها دورها في إغناء ملكاتهم وتوسيع مداركهم.

فقد ثبت أنّه ﷺ بعث عليَّ بن أبي طالب ﷺ قاضياً إلى اليمن؛ وصرّح بذلك عليٌّ فقال: «بعثني رسول الله ﷺ إلى اليمن قاضياً»[١].

---

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣١١١): كتاب الأقضية، باب كيف القضاء، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٢١٦)، وهو حسن كما في «تخريج سنن أبي داود» للألباني: (٣/ ٣٠١).

وبعث ﷺ معاذَ بن جبل ﷺ في فترة لاحقةٍ إلى اليمن قاضياً أيضاً؛ فقال له: «كيف تقضي؟ فقال: أقضي بما في كتاب الله؛ قال: فإن لم يكن في كتاب الله؟ قال: فبسنّة رسول الله ﷺ، قال: فإن لم يكن في سنّة رسول الله ﷺ، قال: أجتهدُ رأيي! قال: الحمد لله الذي وفّقَ رسولَ رسولِ الله ﷺ»(١).

وحين توفّيت ابنة رسول الله ﷺ وقامت النّساء إلى تغسيلها؛ فوّضهنّ ﷺ في عدد الغسلات؛ وقال: «إن رأيتنّ!»؛ وهو صريحٌ في أنّه تركَ الأمرَ إلى اجتهادهنّ ورأيهنّ في ذلك؛ تقول أمّ عطيّة الأنصارية ﷺ «دخل علينا رسول الله ﷺ ونحن نغسل ابنته فقال: اغسلنها ثلاثاً أو خمساً أو أكثرَ من ذلك بماء وسِدْرٍ، واجعلن في الآخرة كافورا؛ فإذا فرغتن فَآذِنَّنِي؛ فلمّا فرغنا آذَنَّاهُ؛ فألقى إلينا حِقْوَهُ فقال: أَشْعِرْنَهَا إيّاه»(٢).

---

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣١١٩): كتاب الأقضيّة، باب اجتهاد الرّأي في القضاء، والترمذي في «الجامع»: (رقم: ١٢٤٩): كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، والدارمي في «السّنن»: (رقم: ١٦٨): المقدمة، باب الفتيا وما فيه الشدة، وأحمد في «المسند»: (رقم: ٢١٠٠٠)، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٤/ ٥٤٣)، والطّيالسي في «المسند»: (ص/ ٧٦)، وعبد بن حميد في «المسند»: (ص/ ٧٢)، والطّبراني في «المعجم الكبير»: (٢٠/ ١٧٠)، وابن سعد في «الطّبقات الكبرى»: (٢/ ٣٤٧)، وضعّفه الشّيخ الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (٣/ ٣٠٣)، لكن قوّاه بعض المحقّقين؛ منهم ابن القيّم في «إعلام الموقّعين»: (١/ ١٥٥-١٥٦)، وابن العربيّ في «أحكام القرآن»: (١/ ٥٧٥).

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ١١٧٦): كتاب الجنائز، باب ما يجب أن يغسل وترا، ومسلم: (رقم: ١٥٥٧): كتاب الجنائز، باب في غسل الميت.

ومن صور مشاركة الصّحابة في التّطبيق أيضاً أن يبادروا إلى الاجتهاد بين يدي النّبيّ ﷺ حين لا يكون وحي، وتكون المسألة محتملةً لتقليبِ وُجوه الرّأي والنّظر. ومبادرتهم إلى ذلك نابعة من إذنه العامّ ﷺ لهم بالاجتهاد، ومعرفتهم بأنّ ذلك يسرّه ويُرضيه. ومن هذا النّمط ما سبق إيراده من اجتهاد أبي بكر رضي الله عنه في سلب القتيل.

ومنه أيضاً ما حصل من استشارة النّبيّ ﷺ أصحابه في أسارى بدر؛ فقد روى ابن عبّاس رضي الله عنه القصّة فقال: «فلما أسروا الأسارى؛ قال رسول الله ﷺ لأبي بكر وعمر: ما ترون في هؤلاء الأسارى؟ فقال أبو بكر: يا نبي الله! هم بنو العمّ والعشيرة؛ أرى أن تأخذ منهم فدية فتكون لنا قوّة على الكفّار؛ فعسى الله أن يهديهم للإسلام، فقال رسول الله ﷺ: ما ترى يا ابن الخطّاب؟ قلت: لا والله يا رسول الله! ما أرى الذي رأى أبو بكر؛ ولكنّي أرى أن تُمَكِّنَّا فنضربَ أعناقهم؛ فتمكّنَ عليّاً من عقيلٍ فيضربَ عنقه، وتمكّنّي من فلانٍ -نسيباً لعمر- فأضرب عنقه؛ فإنّ هؤلاء أئمّة الكفر وصناديدها؛ فهوي رسول الله ﷺ ما قال أبو بكر، ولم يهو ما قلت»(١).

ومن أمثلتها ما ورد في قصة الصّلاة على عبد الله بن أُبَيٍّ رأسِ المنافقين؛ فقد روى عبد الله بن عمر رضي الله عنه: «أن عبد الله بن أبي

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٩): كتاب الجهاد والسير، باب الإمداد بالملائكة في غزوة بدر وإباحة.

لما توفي؛ جاء ابنه إلى النّبيّ ﷺ؛ فقال: يا رسول الله! أعطني قميصك أكفّنه فيه، وصلّ عليه، واستغفر له؛ فأعطاه النّبيّ ﷺ قميصه؛ فقال: آذِنِّي أصلّي عليه فآذنه، فلمّا أراد أن يصلّي عليه جذبه عمر رضي الله عنه فقال: أليس الله نهاك أن تصلّي على المنافقين؟! فقال: أنا بين خيرتين! قال: ﴿ٱسْتَغْفِرْ لَهُمْ أَوْ لَا تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ إِن تَسْتَغْفِرْ لَهُمْ سَبْعِينَ مَرَّةً فَلَن يَغْفِرَ ٱللَّهُ لَهُمْ ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ ﴿٨٠﴾﴾[(١)]؛ فصلّى عليه؛ فنزلت: ﴿وَلَا تُصَلِّ عَلَىٰٓ أَحَدٍ مِّنْهُم مَّاتَ أَبَدًا وَلَا تَقُمْ عَلَىٰ قَبْرِهِۦٓ إِنَّهُمْ كَفَرُوا۟ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَمَاتُوا۟ وَهُمْ فَٰسِقُونَ ﴿٨٤﴾﴾[(٢)][(٣)].

على أنّ هذه المشاركة لم تكن مستمدّةً من مجرّدِ إذنِ النّبيّ ﷺ وتشجيعه فحسب؛ بل ثمّةَ دافعٌ آخرُ إلى ظهورها؛ وهو شعور الصّحابة الكرام بعظم المسؤوليّة على كواهلهم؛ فقد كانوا يرون أمانةَ التّبليغ والتّمكين مسؤوليّةً مشتركة، والعمل على نشر الدّعوة والتبشير بتعاليمها واجباً عامّاً؛ هذا فضلاً عن الاندفاع الذّاتيّ إلى تلك المشاركة؛ تُغذّيه الرغبةُ في إحقاق الحق، ويمدّه طموحٌ جارفٌ إلى الانتصار على الباطل وتقويض بنيانه.

ولئن كانت هذه العوامل راجعة إلى علاقتهم بالدّعوة

---

(١) [سورة التوبة: ٨٠].

(٢) [سورة التوبة: ٨٤].

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ١١٩٠): كتاب الجنائز، باب الكفن في القميص الذي يكف أو لا يكف.

وبصاحبها ﷺ؛ فقد كان للواقع أثرٌ أيضاً في ظهور هذه المشاركة؛ ذلك أنّ نُذُرَ التّربّصِ برسول الله ﷺ وأصحابه كانت تحومُ بساحتهم؛ وكلُّ ما كان يعني النّبيَّ ﷺ فهو يعنيهم أيضاً وبنفس الدّرجة، ولمّا كان قد ربّاهم ﷺ على تحمّل الأعباء والقيام بالمسؤوليّات؛ فإنّ هذه التّربيةَ قد أعلنت عن آثارها حين راحوا يبذلون قصارى جهودهم في إقامة الشّريعة والحفاظ عليها، وكسبِ أنصارٍ جُدُدٍ إلى حظيرتها، ونَجَبَتْ مداركُهُم كأتمِّ ما تكون عليه النّجابة حين طوّعوا الواقع على ما فيه من نِشَازٍ لمصلحة الدّين.

ومن ههنا؛ تُؤثر عنهم عدّة مواقف استوقفوا فيها النّبيّ ﷺ واستفهموه بأحسن ما يكون عليه أدبُ السّؤال والاستفهام؛ إحساساً منهم بواجب النّصيحة لله ولرسوله ولدينه، وفراراً من تبعة الغشّ والسّكوت عن النّصحِ حين تَلِجُّ الحاجةُ إليه في المواقف الصّعبة.

روى ابن إسحاق قال: «حُدِّثْتُ عن رجالٍ من بني سلمة أنهم ذكروا أنّ الحباب بن المنذر بن الجموح قال: يا رسول الله! أرأيتَ هذا المنزل؛ أمنزلاً أنزلكه الله ليس لنا أن نقدّمه ولا نتأخّر عنه؛ أم هو الرّأي والحرب والمكيدة؟ قال: «بل هو الرّأي والحرب والمكيدة»، فقال: يا رسول الله! فإنّ هذا ليس بمنزل؛ فانهضْ بالنّاس حتى نأتيَ أدنى ماءٍ من القوم فننزله، ثم نغوّر ما وراءه من القُلُب، ثم نبني عليه حوضاً فنملؤه ماء، ثم نقاتل القوم؛ فنشرب ولا يشربون؛ فقال رسول الله ﷺ: «لقد أشرتَ بالرّأي!» فنهض رسول الله ﷺ ومن معه من النّاس؛ فسار حتى إذا أتى أدنى

ماءٍ من القومِ نـزلَ عليه، ثم أمرَ بالقُلُبِ فغوّرت، وبنى حوضاً على القُلُب الذي نـزل فملىء ماء، ثم قذفوا فيه الآنية»[١].

ولـم يقف الصّحابة ههنا مكتوفي الأيدي؛ لينتظروا صدورَ الأوامرِ حتى يتحرّكوا؛ ولكنّهم بادروا إلى المشاركة في القرار حتى تكون تبعته مشتركة؛ وحتى لا يكون السّكوتُ تَعِلّةً أو حيلةً يلجأ إليها الضّعفاء إذا أرادوا التّفصّيَ عن تبعة الإقدام أو الإحجام.

بل إنّهم ذهبوا بعيداً في هذه السّبيل؛ حين راجعوا النّبيّ ﷺ في بعض ما ارتآه قاصداً منه مصلحةَ المسلمين، وأَبَتْ غيرتُهم على الدّين إلّا أنّ يشاركوا النّبيّ ﷺ أعباءَ القرار والتّنفيذ؛ فقد روى الطبراني عن أبي هريرة رضي الله عنه قال: جاء الحارثُ الغطفانيُّ إلى النّبيّ ﷺ فقال: يا محمّد! شَاطِرْنَا تمرَ المدينة؟ قال: «حتى أستأمرَ السُّعود»؛ فبعث إلى سعدِ بن معاذٍ وسعدِ بن عبادةَ وسعدِ بن الرّبيعِ وسعدِ بن خيثمةَ وسعدِ بن مسعودٍ -رحمهم الله-؛ فقال: «إنّي قد علمتُ أنّ العرب قد رمتكم عن قوس واحدة، وإنّ الحارثَ يسألكم أن تشاطروه تمرَ المدينة؛ فإن أردتم أن تدفعوا إليه عامَكُمْ هذا حتى تنظروا في أمركم بعد» قالوا: يا رسول الله! أوحيٌ من السّماء فالتّسليم لأمر الله؛ أو عن رأيك أو هواك؛ فرأينا تبعٌ لهواك ورأيك؛ فإن كُنتَ إنّما تريدُ الإبقاءَ علينا؛ فوالله لقد رَأَيْتُنَا وإيّاهم على سواء ما ينالون منّا تمرة إلّا بشراء أو قِرَى؟! فقال رسول

---

(١) ابن هشام، السيرة النّبويّة: (٣/١٦٧-١٦٨)، ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك: (٢/٢٩).

الله ﷺ: «هو ذا تسمعون ما يقولون!»؛ قالوا: غدرتَ يا محمّد!!»[(١)].

وبناء على هذه الشّواهد المأثورة عن أصحاب رسول الله ﷺ استخلص أكثر المحقّقين جواز اجتهادهم في مجلس النّبيّ ﷺ وفي غيبتهم عنه، لا فرق في ذلك بين قاضٍ أو والٍ، ولا بين قريب أو بعيد[(٢)].

* * *

(١) أخرجه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٦/ ٢٨).

(٢) البصري، المعتمد: (٢/ ٧٦٥)، الشيرازي، التّبصرة: (ص/ ٥١٩)، والغزالي، المستصفى: (٢/ ٣٥٤)، والجويني، البرهان: (٢/ ١٣٥٥)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/ ١٧٦)، والقرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/ ٤٣٦).

المطلب الثّالث

امتلاك الملكة السليقية في لغة التّشريع

بمقدار ما كان لمعاصرة الوحي والمشاركة في تنفيذ أحكامه من أثرٍ بالغ في إنضاج الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة الكرام؛ فقد كان ثمّةَ عاملٌ آخرُ يتّصل بهما معاً؛ وهو إلى الأوّلِ أقربُ وبه ألصق؛ ذلك هو امتلاكهم الملكة السَليقيّة في اللّغة التي نـزل بها التّشريع.

إنّ الشّواهد كثيرة على أنّ فهمَ القرآن وتذوّقَ إعجازه كانت من أهمّ الأسباب التي دفعتهم إلى اعتناق الإسلام؛ وأنّ أسلوبه ومعانيه على ما فيهما من الإعجاز قد نَفَذَا إلى شَغَافِ قلوبهم ومَسَارِبِ عقولهم، وقد استفاض أنّ أخصَّ خصائصِ أمّة العربِ حينئذ وأَمْلَكَ الصّفاتِ بهم-: أنّهم كانوا أمّةَ لغةٍ وبيان؛ تفعلُ فيهم بلاغةُ الحديثِ وجزالةُ القولِ ما لا يفعله شيءٌ آخرُ مَهْمَا كان له من قيمةٍ وسلطان، وسبيلُ السّيادةِ فيهم ممهّدةٌ أمامَ من أُوتي من ذرابة اللّسان وبلاغة الحديث حظّاً متميّزاً.

قال ابن إسحاق في سبب إسلام عمر رضي الله عنه في قصّة طويلة: «فرجع عمرُ عامداً الى أخته وختنه وعندهما خبّاب بن الأرتّ معه صحيفةٌ فيها (طه) يُقْرِئُهُمَا إيّاها؛ فلمّا سمعوا حِسَّ عمر-: تغيّبَ خبّابٌ في مخدعٍ لهم، أو في بعض البيت؛ وأخذت فاطمةُ بنت

الخطاب الصّحيفة فجعلتها تحت فخذها -وقد سمع عمر حين دَنَا إلى البيتِ قراءةَ خبّاب عليهما-؛ فلمّا دخل قال: ما هذه الهينمةُ التي سمعت؟ قالَا له: ما سمعتَ شيئاً! قال: بلى والله! لقد أُخبرتُ أنّكما تابعتُمَا محمّداً على دينه؛ وبطش بختنه سعيد بن زيد؛ فقامت إليه أخته فاطمةُ بنتُ الخطاب لتكفّه عن زوجها، فضربها فشجّها، فلمّا فعل ذلك قالت له أخته وختنه: نعم! لقد أسلمنا، وآمنا بالله ورسوله؛ فاصنع ما بَدَا لك! فلمّا رأى عمرُ ما بأخته من الدّم ندمَ على ما صنع فارعوى؛ وقال لأخته: أعطني هذه الصّحيفة التي سمعتكم تقرؤون آنفاً أنظرُ ما هذا الذي جاء به محمّد -وكان عمر كاتباً-؛ فلمّا قال ذلك قالت له أخته: إنّا نخشاك عليها! قال: لا تخافي وحلف لها بآلهته: لَيَرُدَّنَّهَا إذا قرأها إليها؛ فلمّا قال ذلك طمعتْ في إسلامه؛ فقالت له: يا أخي إنّك نجسٌ على شركك! وإنّه لا يمسها إلّا طاهر؛ فقام عمر فاغتسل، فأعطته الصّحيفة وفيها: (طه) فقرأها؛ فلمّا قرأ منها صدراً قال: **ما أحسن هذا الكلام وأكرمه**»، وتمضي القصّة إلى أن ذهب إلى النّبيّ ﷺ وأسلم بين يديه[1].

بل إنّ من أهمّ ما هُرِعَ إليه المشركون يومئذٍ من وسائل محاربة الإسلام أنّهم كانوا يثنون النّاس عن سماع القرآن ويحذّرونهم -أشدّ ما يكون التّحذير- من أن ينفذ إلى أسماعهم منه شيء، أو تلتقط

(١) أخرجه أحمد في «فضائل الصّحابة»: (١/ ٢٧٩-٢٨٠)، وابن إسحاق كما في السّيرة لابن هشام: (٢/ ١٨٧-١٨٨).

آذانهم بعض آياته؛ وكان السّبب الذي دفعهم إلى ذلك أيضاً أنّ العرب وقتئذ أمّة كلام؛ يفعل فيها ما لا تفعله كلّ الوسائل مجتمعة؛ وناهيك بالقرآن أن يفعل أعظم من ذلك.

روى ابن عبّاس رضي الله عنه قال: «لمّا بلغ أبا ذرٍّ مبعث النّبيّ ﷺ قال لأخيه: اركب إلى هذا الوادي؛ فاعلم لي علم هذا الرّجل الذي يزعم أنّه نبيّ يأتيه الخبر من السّماء، واسمع من قوله ثم ائتني؛ فانطلق الأخ حتى قدمه وسمع من قوله، ثم رجع إلى أبي ذرّ؛ فقال له: رأيتُه يأمر بمكارم الأخلاق **وكلاماً ما هو بالشعر**، فقال: ما شفيتني ممّا أردت! فتزوّدَ وحملَ شنّةً له فيها ماءٌ حتى قدم مكّة؛ فأتى المسجد؛ فالتمس النّبيّ ﷺ ولا يعرفه، وكره أن يسأل عنه حتى أدركه بعض اللّيل فاضطجع؛ فرآه عليّ فعرف أنّه غريب؛ فلمّا رآه تبعه، فلم يسأل واحدٌ منهما صاحبه عن شيءٍ حتى أصبح، ثم احتمل قِرْبَتَهُ وزَادَهُ إلى المسجد، وظلّ ذلك اليوم ولا يراه النّبيّ ﷺ حتى أمسى؛ فعاد إلى مضجعه فمرّ به عليّ؛ فقال: أما نال للرّجل أن يعلم منزله؛ فأقامه فذهب به معه؛ لا يسأل واحدٌ منهما صاحبه عن شيء؛ حتى إذا كان يوم الثّالث؛ فعاد عليٌّ على مثل ذلك، فأقام معه ثم قال: إلّا تحدّثني ما الذي أقدمك؟! قال: إن أعطيتني عهداً وميثاقاً لَتُرْشِدَنِّي فعلتُ؛ ففعل فأخبره، قال: فإنّه حقّ وهو رسول الله ﷺ؛ فإذا أصبحت فاتبعني؛ فإنّي إن رأيتُ شيئاً أخافُ عليك-: قمتُ كأنّي أُرِيقُ الماء؛ فإن مضيتُ فاتبعني حتى تدخلَ مدخلي، ففعل فانطلق يقفوه حتى دخل على النّبيّ ﷺ ودخل معه؛

فسمع من قوله وأسلم مكانه»[١].

فقد كان تذوّقُ البيان القرآنيّ والإحساس بمباينته لكلام المخلوقين، ثم الانشداد إلى بلاغته العالية وبيانه المعجز-: سبيلاً إلى هداية أبي ذرٍّ ﵁؛ الذي نازعته نفسُهُ إلى أن يجتهد في معرفة الحقّ، وأن يتبيّن صدقَ رسالة النّبيّ ﷺ؛ ولا شكّ أنّ البيان القرآنيّ كما كان سبباً في هدايةِ كثيرٍ من الصّحابة؛ كان كذلك سبباً من أسباب تبريزهم في الاجتهاد ومسلكاً من مسالكِ النّفوذ إلى الكنوز التّشريعيّة التي تضمّنها إعجازه.

لقد كانت معرفة الصّحابة الكرام بلغة التّشريع رافداً فيّاضاً من روافد اجتهادهم؛ وكانت تلك المعرفة تمدُّهم بأسباب القوّة في الرّأي كما كانت تُضيءُ لهم مناهجه وطرائقه؛ ولا تزال معرفة الشّيء سليقةً تمدُّ صاحبَها بما لا تمدّه به المعرفة المكتسبة مهما تناهتْ في الإتقان والمِرَاس.

وحين يكون الموضعُ موضعَ إشادةٍ بملكتهم اللّغويّة؛ فإنّ حقّاً على من يشيدُ بها أن لا يختزل خصائصها في مجرّد معرفة الألفاظ غريبِها ومأنوسِها-: ذلك أنّ فهمَ اللّغة -أيَّ لغة كانت- على أنّها ثروةٌ لفظيّةٌ وحسبُ-: فهمٌ شائنٌ وقاصرٌ ومشوّه.

إنّ اللّغة بمثابة كائن حيّ؛ فيها عنصرُ الألفاظ، وفيها عنصرُ الأسلوب؛ وفيها عنصر المعنى المفرد، كما أنّ فيها عنصر المعنى المركّب؛ وفضلاً عن ذلك كلّه فيها البنية الدّاخلية للبيان؛ وهي غير

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٣٥٧٢): كتاب المناقب، باب إسلام أبي ذر الغفاري﵁.

اللّفظ والأسلوب؛ وغير الإفراد والتّركيب.

ولمّا كان الصّحابة رضي الله عنهم قد تلقّوا ذلك كلّه بمقتضى الفطرة والسّليقة؛ فإنّ أهليّتهم للاجتهاد والنّظر في نصوص الكتاب والسّنّة كانت مكتملةَ النّضوج؛ ولم يُحْوجْهُمُ الاستنباطُ والاجتهادُ إلى دراسةِ القواعد والضّوابط، ولا أَضْرَعَهُمْ جهلُ اللّغة إلى تحصيلها وتَعَرُّفِ أصولها؛ رغم أنّ تلك المعرفة مهما بلغت من الإحاطة فإنّها لا تقاس بالمعرفة السّليقيّة؛ وقد سبق ذكر قصّة عبد الله بن مسعود رضي الله عنه مع ذلك الرّجل الذي فسّر للنّاس بالمسجد قول الله تعالى: ﴿فَٱرْتَقِبْ يَوْمَ تَأْتِي ٱلسَّمَآءُ بِدُخَانٍ مُّبِينٍ ﴿١٠﴾ يَغْشَى ٱلنَّاسَ هَٰذَا عَذَابٌ أَلِيمٌ ﴿١١﴾﴾[1] بأنّ النّاس يوم القيامة يأتيهم دخانٌ فيأخذ بأنفاسهم حتى يأخذهم كهيئة الزّكام؛ فقال ابن مسعود رضي الله عنه: «من علم علماً فليقل به، ومن لم يعلم فليقل: الله أعلم؛ إنّما كان هذا لأنّ قريشاً استعصوا على النّبيّ ﷺ فدعَا عليهم بسنين كسني يوسف؛ فأصابهم قحطٌ وجهدٌ حتى أكلوا العظام؛ فجعل الرّجلُ ينظرُ إلى السّماء فيرى بينه وبينها كهيئة الدّخان من الجهد»[2].

فقد كان ضمور السّليقة -مع ضمائمَ أخرى- وراء هذا الخطأ في التّفسير؛ ولم تشفع معرفة اللّغة بالاكتساب لصاحبها أن يبرأ من الوقوع في الخطأ.

وقد عرف الصّحابة الكرام هذه المكانة للسّليقة، وأدركوا أثَرَها

(١) [سورة الدخان: ١٠-١١].

(٢) سبق تخريجه: (ص/٩٩).

على الاجتهاد -خاصّة ما يتعلّق منه بالاستنباط من النّصوص-؛ فحملهم ذلك على التّواصي برعايتها وتنميتها حتى لا تضعف لذلك أهليّتُهم لفهم الكتاب والسّنّة.

روى سعيد بن المسيّب رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: «بينما عمرُ بن الخطّاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ على المنبر قال: يا أيّها النّاس ما تقولون في قول الله عَزَّ وَجَلَّ: ﴿أَوۡ يَأۡخُذَهُمۡ عَلَىٰ تَخَوُّفٍ﴾[1]؛ فسكت النّاس؛ فقال شيخ من بني هذيل: هي لغتنا يا أمير المؤمنين! التّخوّف: التّنقّص؛ فخرج رجلٌ فقال: يا فلان! ما فعل دينك؟ قال: تخوّفته أي: تنقّصته؛ فرجع فأخبر عمر، فقال: أتعرف العربُ ذلك في أشعارهم؟ قال: نعم! قال شاعرنا أبو كبير الهذلي -يصف ناقة-:

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً ... كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفِنُ

قال عمر: يا أيّها النّاس! عليكم بديوانكم: شعر الجاهليّة؛ فإنّ فيه تفسيرَ كتابكم ومعاني كلامكم»[2].

على أنّ حفظَ أشعارِ العربِ وضروبِ كلامها لم يكن هو عمادَ الملكة فيهم؛ لأنّ قوامها كان للنّشأة العاديّة وما يتّصل بها من مخاطباتٍ وحديث؛ وطرائقَ في التّعبير والإبانة، ومذاهبَ في السّؤال والجواب، وغير ذلك ممّا هو ألصق بالحياة العاديّة منه بالمناسبات الخاصّة ومراسم الخطابة والإنشاد؛ لكنّه وإن لم يكن كذلك إلّا أنّ الحرصَ على رواية الشّعر خاصّة وفنون القول عامّة

(١) [سورة النحل: ٤٧].

(٢) الشيباني، الآثار: (ص/ ١٢٥).

كان أمراً فاشياً بين أجلّاء الصّحابة وفقهائهم، وذلك لما أَنِسُوا فيه من تقويةٍ للرّأي وإسنادٍ للاستنباط، وشهادةٍ للفهم بالصّحّة أو الخطأ؛ وقد كانت أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- تروي شعر لبيد وتتمثّل به(١)؛ وكان ابن عبّاس واسع الرّواية لأشعار العرب(٢)؛ وقصته مع نافع بن الأزرق الخارجي مشهورة.

ولقد كان تفاوتهم في مقدار السّليقة اللّغويّة والإحاطة بكلام العرب ذا تأثير كبير على تفاوتهم في الفهم والدّراية؛ وليس يُقصد بالتّفاوت ما يرجع إلى مقدار الإحاطة بالألفاظ؛ لأنّ ذلك من الأمور الواضحة؛ بل يُقصد به تباين الاستعداد الفطريّ للتّفطّن إلى إيماءاتِ الكلامِ وإشاراته؛ والقدرة على اقتناصِ ما ترمي إليه مجازاتُ القول وكناياته، والتّفاوت في التّفطّن للّوازم نزعةٌ أصيلةٌ بين النّاس.

روى سعيد بن جبير عن ابن عبّاس رضي الله عنهما أنّه قال: «كان عمر يُدخلني مع أشياخ بدر؛ فكأن بعضهم وجدَ في نفسه؛ فقال: لِمَ تُدْخِلُ هذا معنا ولنا أبناء مثله؟ فقال عمر: إنّه من قد علمتم! فدعاه ذات يومٍ فأدخله معهم؛ فما رأيتُ أنّه دعاني يومئذ إلّا ليريهم، قال: ما تقولون في قول الله تعالى: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ

(١) ابن حجر، الإصابة في تميز الصّحابة: (٣/ ٣٢٧)، والذهبي، سير أعلام النبلاء: (٢/ ١٩٨).

(٢) الخطيب، الفقيه والمتفقّه: (١/ ١٧٤)، والفسويّ، المعرفة والتّاريخ: (١/ ٥٢٠)، والبلاذري، أنساب الأشراف: (٤/ ٤٤).

وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾ [١] فقال بعضهم: أمرنا أن نحمد الله ونستغفره إذا نصرنا وفتح علينا، وسكتَ بعضهم؛ فلم يقل شيئاً، فقال لي: أكذاك تقول يا ابن عبّاس؟ فقلت: لا! قال: فما تقول؟ قلتُ: هو أَجَلُ رسول الله ﷺ أَعْلَمَهُ له قال: ﴿إِذَا جَآءَ نَصۡرُ ٱللَّهِ وَٱلۡفَتۡحُ ۝١﴾؛ وذلك علامة أجلك؛ ﴿فَسَبِّحۡ بِحَمۡدِ رَبِّكَ وَٱسۡتَغۡفِرۡهُۚ إِنَّهُۥ كَانَ تَوَّابَۢا ۝٣﴾[٢] فقال عمر: ما أعلم منها إلّا ما تقول»[٣].

فقد تفطّن ابن عبّاس رضي الله عنهما إلى أنّ التّصريح باكتمال الفتح ووصول المسلمين بقيادة النّبيّ ﷺ إلى ذِرْوَةِ الانتصار، وأَمْرَ النّبيّ ﷺ بالتّسبيح والاستغفار-: إيذانٌ باختتام مهمّته وانتهاء عمله، وليس وراء ذلك إلّا الأجلُ الذي لوّحت السّورة القرآنيّة بدنوّه واقترابه بأحسن ما يكون عليه التّلويح والتّلميح.

* * *

(١) [سورة النّصر: ١].

(٢) [سورة النّصر: ٣].

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٥٨٨): كتاب، االتّفسير، باب **فَسَبِّحْ بِحَمْدِ رَبِّكَ وَاسْتَغْفِرْهُ إِنَّهُ كَانَ تَوَّاباً**.

المطلب الرّابع

الخبرة بشؤون واقعهم

يعتبر الاجتهاد التّطبيقيّ -بما هو تحقيقٌ لمناطاتِ النّصوص وتبصّرٌ بمآلاتِ التّنـزيل وعملٌ على تحقيق الغايات التي استهدفها الشّارع- من أخطر أنواع الاجتهاد -إن لم يكن أخطرها-؛ ذلك أنّ الإصابة فيه ليست موقوفةً على فهم النّصّ وإدراك مقصده فحسب؛ بل يتوقّف على معرفة دقيقة وشاملة للواقع الذي يُرادُ تنـزيلُ الأحكامِ عليه وإجراءُ المقرّرات النّصّيّة على ساحته؛ ولا سبيلَ إلى هذه المعرفة الشّاملة إلّا التّجربة العمليّة في شؤون ذلك الواقع، والمراس الواسع لمكوّناته ومشكلاته، ومشاركة أهله في سائر شؤونهم العامّة والخاصّة؛ مع فهم عميق لطبائعهم وخلفيّاتهم الفكريّة والثّقافيّة، ومعرفة عمليّة بما أثّر في المجتمع من شؤون السّياسة وتقلّباتها وأحوالها.

إنّ فاصلَ التّفاوت سيظلّ عميقاً بين صاحبِ الخبرة الواسعة بشؤونِ واقعهِ وبين مَنْ لم يُزَايِلْ غَرَارَةَ المعرفةِ إلى اكتهالها؛ وذلك سنّةٌ مطردةٌ في الخلق من شأنها مع الأوّلِ أن ينجحَ في الإنجازِ كما ينجح في الحفاظ عليه، ومن شأنها مع الثّاني أن لا يُفلح في الإنجاز، وأن يضيّعه إذا ورثه عن غيره؛ وقد وصف الله تعالى «الذين أوتوا الكتاب»

و«الذين ورثوا الكتاب»؛ فكان وصفُه للفريقين بياناً قاطعاً لأهمّيّة الخبرة القائمة على قاعدة المشاركة العمليّة في شؤون المجتمع؛ يقول تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ ءَاتَيْنَٰهُمُ ٱلْكِتَٰبَ يَتْلُونَهُۥ حَقَّ تِلَاوَتِهِۦٓ أُو۟لَٰٓئِكَ يُؤْمِنُونَ بِهِۦ ۗ وَمَن يَكْفُرْ بِهِۦ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْخَٰسِرُونَ ﴿١٢١﴾﴾(١)، ويقول أيضاً: ﴿فَخَلَفَ مِنۢ بَعْدِهِمْ خَلْفٌ وَرِثُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ يَأْخُذُونَ عَرَضَ هَٰذَا ٱلْأَدْنَىٰ وَيَقُولُونَ سَيُغْفَرُ لَنَا وَإِن يَأْتِهِمْ عَرَضٌ مِّثْلُهُۥ يَأْخُذُوهُ ۚ﴾(٢).

لقد أوتي فقهاء الصّحابة الكرام حظّاً وافراً من هذه المعرفة؛ وكانت تلك المعرفة أمراً مألوفاً لا غرابةَ فيه؛ فقد كانت ثقافة العربيّ يومئذ كلُّها متّصلةً بواقعه ومجتمعه؛ فمعرفةُ الأنساب والقبائل، والخبرة بشؤون الحرب وفنون القتال، ورواية أيّام العرب وأحداثها، وتخليد المناقب والمثالب، والاختلاط بتجّار الأمصار والمضارب، والحياة في بيئة مليئة بالصّراعات والثّارات-: كلّ ذلك كان ثقافةً مشتركة بينهم.

لقد كان الخليفة الأوّل أبو بكر الصّدّيق ﵁ مثلاً عالياً من أمثلة الإحاطة بشؤون عصره؛ فضلاً عن المشاركة في صناعة أحداثه؛ فقد أخبرنا التّاريخ أنّه قد وَلِيَ في الجاهليّة مهمّة ضمانِ المغارم والدّيات في قريش؛ علاوةً عن تجارته التي من طبيعتها أن تُوَسِّعَ صِلاته بالنّاس؛ وبين أيدينا دليلٌ حيٌّ على نوعٍ آخرَ من أنواع الخبرة لديه؛ أَلَا وهو المعرفة بمحامد القبائل ومثالبها، وحفظ

(١) [سورة البقرة: ١٢١].
(٢) [سورة الأعراف: ١٦٩].

أنساب العرب وتواريخها؛ ولَطَالَمَا استعان به النّبيّ ﷺ حين كان يخرج لعرض نفسه على القبائل خلال المرحلة المكّيّة(١).

روى ابن عبّاس رضي الله عنه قال: حدّثني عليٌّ بن أبي طالبٍ من فيه قال: «لمّا أمرَ الله - تبارك وتعالى - رسول الله ﷺ أن يعرض نفسه على قبائل العرب؛ خرج وأنا معه وأبو بكر الصّدّيق، فدفعنا إلى مجلسٍ من مجالس العرب، فتقدّم أبو بكر -وكان مقدّماً في كلّ خير، وكان رجلاً نسّابة- وقال: ممّن القوم؟ قالوا: من ربيعة، قال: وأيّ ربيعة أنتم؟ أمن هاماتها أم من لهازمها؟ فقالوا: بل من هاماتها العظمى! فقال أبو بكر: وأيّ هاماتها العظمى أنتم؟ قالوا: من ذهل الأكبر، قال: فمنكم عوف؛ الذي يقال: لا حرّ بوادي عوف؟! قالوا: لا، قال: فمنكم جسّاس بن مرّة؛ حامي الذّمار ومانع الجار؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم بسطام بن قيس؛ أبو اللّواء ومنتمي الأحياء؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم الحوفزان؛ قاتل الملوك وسالبها أنفسها؟! قالوا: لا؛ قال: فمنكم المزدلف الحر؛ صاحب العمامة الفردة؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم أخوال الملوك من كندة؟ قالوا: لا؛ قال: فمنكم أصهار الملوك من لخم؟ قالوا: لا؛ قال أبو بكر: فلستم إذن ذهلاً الأكبر؛ أنتم ذهل الأصغر!»(٢).

(١) ينظر: ابن حبّان، «الثّقات»: (١/ ٨٠-٨٨)، والبيهقيّ، «دلائل النّبوّة»: (٢/ ٤٢٢-٤٢٧)، وأبو نعيم، «دلائل النّبوّة»: (١/ ٢٣٧-٢٤١)، والمحبّ الطّبريّ، «الرّياض النّضرة»: (٢/ ٥٤-٥٦)، وابن الأثير، «أُسد الغابة»: (٤/ ٤٥٧-٤٥٨).

(٢) ابن حبان، الثقات: (١/ ٨١)، المحب الطبري، الرياض النضرة: (٢/ ٥٣)، والحسيني، البيان والتّعريف: (٢/ ٨).

أما عمر بن الخطّاب ﷺ فقد كان أيضاً ضارباً في هذه الإحاطة بسهم وافر؛ ولم يكن طارئاً على الحكم والسّياسة يومَ أن ولي الخلافة؛ فقد كان سليلَ بيت من أنبه بيوت بني عديّ؛ فجدّه نفيل بن عبد العزّى هو الذي قضى لعبد المطّلب على حربِ بن أميّة حين تنافرَا إليه وتنافسَا على الزّعامة، كما تولّى ذووه في الجاهليّة السِّفارة والتّحكيم؛ وتولّاها هو أيضاً في جملة من تولّاها من أهل بيته[(١)].

وعلى هذا المهيع من معرفة الواقع والخبرة بشؤون الحياة والأحياء-: كان فقهاء الصّحابة وأجلاء مجتهديهم وأهل الرّأي فيهم.

وإضافةً إلى تلك المعرفة التي ترجع إلى ما قبل ظهور الإسلام؛ فإنّ التّجارب الهائلة التي اكتسبوها من صحبة النّبيّ ﷺ وملازمته، والخبرات المتراكمة من طول ما ناصروه وجاهدوا معه، ومن معاناتهم في دعوة النّاس والقبائل-: قد كانت هي الرّصيدَ الأضخمَ في سجلّ كفاءتهم وإحاطتهم؛ ذلك أنّهم عايشوا الواقعَ الذي عالجه الوحيُ مشاركةً حيّةً وكاملة، وعرفوا أحوال البيئة التي جَهِدَ النّبيّ ﷺ في تطويعها للإسلام. واتّصلت سلسلةُ تجاربهم وخبراتهم بعد أن فتحوا الأمصار والبلدان، وتعاملوا مع شعوب وأعراق تختلف عن العرب في كثير من الخصائص والشِّيَات، وكان ما

---

(١) ابن عبد البرّ، الاستيعاب في معرفة الأصحاب: (٢/٤٥٩)، وأبو الحسن المسعودي، مروج الذّهب: (٢/ ٣٣٠).

شاهدوه وعايشوه من شؤون تلك الأمم والشّعوب مصدراً كبيراً لغَنَاء درايتهم وجودة فقههم؛ خاصّة وأنّ تلك الفتوح والتّوسّعات قد تمّت بعد أن انقضت فترة الوحي الذي كان يسدّدهم ويشدّ على أيديهم؛ وقد عبّر عمر بن الخطّاب رضي الله عنه عن هذه الخبرة بقوله: «وقد ولينا وولي علينا؛ قد ولينا فعلمنا ما يصلح الوالي، وولي علينا فعلمنا ما يصلح الرّعيّة»[1]، وقال يوماً وهو يصوّر شدّة اهتمامه بمصالح الأمّة: «كيف يعنيني شأن الرّعيّة إذا لم يمسّني ما مسّهم!»[2].

ولئن كانت أخطر اجتهادات الصّحابة شأناً غداةَ الخلافة هي تلك التي تتعلّق بشؤون المال والإدارة والحرب؛ فإنّ هذه الخطورة كان يقابلها على الكفّةِ الأخرى من ميزان السّياسة كفاءةٌ عالية؛ أنضجها أنّ كبار الصّحابة كانوا أهل تجارة وضربٍ في الأرض؛ علاوة عن تولّيهم مسؤوليّات عدّة للنّبيّ ﷺ تتعلّق بالمال والزّكاة، كما أنضجها تقلّبهم في المهامّ والولايات التي كان يستعملهم عليها ﷺ؛ أضف إلى ذلك جهادهم مع النّبيّ ﷺ في حروبه وغزواته، وكان ذلك كفيلاً بأن يقوّي ملكاتهم، ويمدّها بالمهارات العمليّة التي يفتقر إليها الاجتهاد في النّوازل والمستجدّات.

* * *

(١) أبو سعيد السّمعاني، أدب الإملاء والاستملاء: (ص/٨٨)، وأبو العبّاس المبرّد، الكامل: (٣/٩٠٣)، وعبد الحيّ الكتّاني، التّراتيب الإداريّة: (٢/٣٩٦).

(٢) ابن جرير، تاريخ الأمم والملوك: (٤/٩٨).

المبحث الثّاني

مظاهر الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

- ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل: الاجتهاد الفرديّ ومظاهره التّطبيقيّة.

المطلب الثّاني: الاجتهاد الجماعيّ ودور الخلافة في تنظيمه

تمهيد

انطلاقاً من تنوّع الحاجات التي كانت تستدعي الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر إلى حاجات عامّة وحاجات خاصّة، وتأسيساً على أنّ جملة ما يُؤْثَرُ عن الصّحابة من اجتهادات ترجع إمّا إلى الاجتهاد الشُّوريِّ الذي كان مادّةَ الإجماعات المرويّة عنهم، وإمّا إلى اجتهادِ آحادِ الصّحابة في المسائل التي عرضت لهم-: فإنّ هذا التّنوّع يستلزمُ بسطَ هذين المظهرين من اجتهادات فقهاء الصّحابة الكرام في هذه الفترة؛ لتتبيّن خصائصُ كلّ نوع وسماته العامّة بما يغذّي منهجيّة الاجتهاد بالرّأي في عصرنا هذا، وبما يصبح مستنداً شرعيّاً في تقرير قواعد الرّأي وأصوله الإجرائيّة.

وفي المطلبين التّاليين بيانٌ لهذين المظهرين من مظاهر الاجتهاد بالرّأي في عصر الرّاشدين:-

* * *

المطلب الأوّل

الاجتهاد الفرديّ ومظاهره التّطبيقيّة

لمّا كان الاجتهادُ البوّابةَ الواسعةَ والوحيدةَ للوصول إلى معرفة الأحكام الشّرعيّة التي ليست ضروريّةَ التّقرّر ولا قطعيّة الثّبوت؛ فإنّ وَلُوجَهُ ليس أمراً مطلقاً لمن شاء؛ بل يُشترط في صحّة وقوع الاجتهاد من المجتهد أن يحرز أهليّة النّظر والاجتهاد باستجماع الشّرائط والمقوّمات التي تجعل من ملكته الفقهيّة محلّاً متكيّفاً بأصول التّشريع ومداركه وأهدافه؛ ومحيطاً بتصرّفات الشّريعة في مصادرها ومواردها؛ حتى لا يتعرّج الهوى بنظره فَيُدَهْوِرَهُ في مَهْوَاةٍ من التّخبّط والضّلال.

فإذا تمهّد أنّه لا اعتبار لأيّ اجتهادٍ إلّا بعد التّأهّل له وَفْقَ المعايير المشروعة؛ فإنّ ذلك يسوقُ إلى نتيجةٍ ذاتِ وزن؛ وهي أنّ الاجتهادَ من أهله يُعتبر حقّاً من حقوق المجتهد الكفؤ؛ لا يستطيع أحدٌ أن يُنكرَ عليه ممارسته، ولا أن يمنعه من مزاولته؛ لأنّ الاجتهادَ حقٌّ معنويٌّ شأنُه كشأنِ سائرِ الحقوقِ المعنويّة التي كفلها التّشريعُ وشرعَ في سبيلِ حفظها الضّمانات والمؤيّدات.

وبمقدار ما لاعتبارِ جهة «الحقّ» في الاجتهاد من تقرّر ووزنٍ؛ فإنّ ثمّةَ زاويةً أخرى لها مكانٌ مكينٌ في مضمون الاجتهاد؛ وهي

أنّ الاجتهادَ واجبٌ تكليفيٌّ يتعيّن على المجتهد أن يقوم به كلّما دعت الحاجة ولزم النّظر؛ ولا يحقّ له أن يسكت عن بيان حكم الله تعالى في القضايا التي تعرض عليه استنامةً إلى الدّعة وترك الاجتهاد؛ وقد قال ربّنا سبحانه: ﴿وَإِذْ أَخَذَ ٱللَّهُ مِيثَٰقَ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ لَتُبَيِّنُنَّهُۥ لِلنَّاسِ وَلَا تَكْتُمُونَهُۥ﴾ (١).

هذان الاعتبارن -وهما كون الاجتهاد حقّاً وواجباً- هما السّبيل التي تنفذُ بنا إلى تفسير ظاهرة وجود الاجتهاد الفرديّ لدى الصّحابة الكرام في عصر الخلافة الرّاشدة؛ وعدم احتكاره من قِبَلِ سلطة الخلافة في تلك الفترة المباركة.

وفي هذا المعنى يقول الشّيخ محمود شلتوت: «والاجتهاد الفرديّ حقّ ثابتٌ في الإسلام لكلّ من له أهليّةُ النّظر والبحث؛ يستوي فيه الرّجل والمرأة، والحاكم والمحكوم، وأرباب الوظائف الكبرى وغيرهم ممّن لا يشغلون وظيفة»(٢).

وفي ظلّ تقرير كون الاجتهاد حقّاً وواجباً؛ فإنّ الصّحابة الكرام الذين اكتملت فيهم مقوّمات الاجتهاد وأدواته قد زاولوه ولجأوا إليه في أحيان كثيرة؛ وفي ضوء تلك الكثرة يتّضح للمتأمّلِ أنّهم لم يئلوا إلى نـزعةٍ واحدةٍ في الاستنباط، ولا كان متَّفقاً عليها بينهم؛ وبمقدار ما كان لطبيعة النّصوص التّشريعيّة من دورٍ في هذا التّفاوت والتّباين؛ فإنّ لاختلاف المدارك والاستعدادات دوراً لا يقلّ عن

---

(١) [سورة آل عمران: ١٨٧].

(٢) الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٧-٥٦٨).

اقتضاء النّصوص الظّنّيّة لذلك التّباين والاختلاف.

كما كان للحرّيّة التي كفلتها سلطة الخلافة للرّعيّة كافّةً دورٌ ذو وزنٍ أيضاً في إنضاج حركة الاجتهاد الفرديّ في هذه المرحلة من ناحية النّوع ومن ناحية الكمّ؛ ومن ههنا شاع بين الصّحابة الكرام احترامُ آراء بعضهم في حال التّعدّد والاختلاف كاحترامها في حال الاتّفاق والائتلاف؛ فكان الاجتهاد في نظرهم واعتبارهم شأناً يحتمل الخطأ كما يحتمل الصّواب، لذا لم يروا حتماً على غيرهم أن يأخذوا بآرائهم؛ ولا سوّغوا لأحد أن يحمل النّاس على ما فيه ذلك الاحتمال؛ ولا أن يجعل فتواه مذهباً للنّاس حتى ولو كان له من المسوّغات ما يساعد على ذلك[(١)].

فقد ورد أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ لقي أثناء خلافته رجلاً له قضيّة؛ فسأله عمر: «ماذا صنعت؟»، قال: قضى عليٌّ وزيدٌ بكذا، قال عمر: «لو كنتُ أنا لقضيت بكذا»، قال الرّجل: فما يمنعك والأمر إليك؟! فأجابه عمر: «لو كنتُ أردّك إلى كتاب الله أو سنّة رسوله لفعلت؛ ولكنّي أردّك إلى رأي؛ والرّأي مشترك؛ ولستُ أدري أيّ الرّأيين أحقّ عند الله!»[(٢)].

بل إنّ المتأمّل في اجتهادات الصّحابة التي ترجع إلى البحث الحرّ والاستنباط الفرديّ يجدُ صبغةَ التّبرّؤ من العصمة والإقرار

---

(١) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٥٦)، وشلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/٥٦٨)، وحسن علي الشاذلي، المدخل للفقه الإسلاميّ: (ص/١٦٨)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/١١٢).

(٢) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم: (٢/ ٨٥٤).

باحتمال الخطأ واضحةً فيها؛ كما يجد نـزعةَ التّخوّف والاحتياط فيها نَعْتاً بادياً في أقوال أصحابها؛ فهذا أبو بكر الصّدّيق رضي الله عنه يجتهد في مسألة الكلالة ثم يقول: «هذا رأيي! فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي وأستغفر الله»(١)، وحين قضى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه في مسألة المفوّضة بعد أن انتظر شهراً؛ قال: «هذا رأيي! فإن يكن صواباً فمن الله، وإن يكن خطأ فمنّي ومن الشّيطان، والله ورسوله بريئان؛ فقال له معقل بن سنان الأشجعي: قضيتَ -والذي يُحلف به- بقضاء رسول الله ﷺ في بروع بنت واشق الأشجعية؛ قال: ففرح عبد الله فرحةً ما فرح قبلها مثلها؛ لموافقة قوله قضاء رسول الله ﷺ »(٢).

وهكذا كان اختلاف الصّحابة في أحكام الوقائع كثيراً كثرةً تدلّ

---

(١) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ٢٨٤٥): كتاب الفرائض، باب الكلالة، وابن جرير في: «جامع البيان»: (٤/ ٢٨٤).

(٢) أخرجه أبو داود في: «السّنن»: (رقم: ٢١١٦): كتاب النكاح، باب فيمن تزوج ولم يسم صداقا حتى مات، والنسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٣٣٥٤): كتاب النكاح، باب إباحة التزوج بغير صداق، والتّرمذيّ في: «السّنن»: (رقم: ١١٤٥): كتاب النكاح، باب ما جاء في الرّجل يتزوج المرأة فيموت عنها قبل أن يفرض لها، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٤٢٧٦)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٢٤٥)، وابن حبّان في: «الصّحيح»: (٩/ ٤٠٩)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٦/ ١٤٠)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣/ ٥٥٦)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٢٠/ ٢٣١)، والحاكم في: «المستدرك»: (٢/ ١٩٦)، وصححه على شرط مسلم؛ وانظر: نصب الرّاية للزّيلعي: (٣/ ٢٠١)، وتخريج سنن أبي داود للألباني: (٢/ ٢٣٧).

على مدى حرّيّة الرّأي عندهم؛ وعلى شيوع الاجتهاد الفرديّ في عصرهم.

غير أنّ هذه الحرّيّة التي كان يتمتّع بها الرّأي الفرديّ في تلك الفترة المباركة لم تكن مظهرَ فوضى ولا أمارةً على تصدّعِ الصّفِّ ووَهَاءِ وِحدته؛ فإنّ القضايا التي كانت تتّسم بميسم العموم وتتعلّق بالمجموع لم تُفْلِتْ من زمامِ الشّورى الفقهيّة التي رفع الخلفاءُ سلطانها؛ بل إنّ الاجتهاد الفرديّ غالباً ما كان يقتصر نطاقُه على القضايا الخاصّة والفتاوى الشّخصيّة التي تعرِضُ لآحاد النّاس؛ وكثيراً ما يجد المتتبّعُ شواهدَ صادقةً على هذا المعنى؛ إذ تظاهرت آثارٌ كثيرةٌ على أنّ الصّحابة كان يُسأل أحدهم عن مسألةٍ فيجيب فيها بما أراه الله وأدّاه إليه اجتهاده، وربّما كانت بعض المسائل من قبيل النّوازل الفرديّة التي تقتضي جوابا فوريا فيفتي فيها الصّحابيّ بما عنده من علم وفي ضوء فهمه لظروف السّائل، وعلى قدر ما تحتمله حاله؛ وكلُّ هذه الصّور ممّا لا يستدعي جمع أهل الشّورى من فقهاء الصّحابة حتى يعطوا فيها رأياً جماعيّاً؛ ما دام آحاد الصّحابة قادرين على بيان حكمها في ضوء نصوص التّشريع وقواعده التي كانت مقرّرة لديهم.

ومن الحقّ أن يقال: إنّ الاجتهاد الفرديّ لم يكن في سائر أحواله قاصراً على القضايا الشّخصيّة والفتاوى الخاصّة؛ بل هناك قضايا عامّة تتعلّق بسياسة الدّولة كان مردّ البتِّ فيها إلى اجتهادٍ فرديّ من قِبَلِ الخلفاء؛ نظراً لاحتياجها إلى حلولٍ فوريّةٍ لا تحتمل التّأخير؛ فإنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه -مثلاً- «وهو يدير شؤون

الدّولة، ويعالج الأمور في إبّانها لا يمكنه أن يتوقّف ويمتنع عن الرّأي؛ حتى لا يقف دولاب العمل في الدّولة، وعلاج ما يجدّ من أحداث؛ وهو مطالبٌ بعلاجها من غير تأجيل»[١].

على أنّ إطلاق القول بوجود الرّأي الفرديّ في هذا العصر؛ لا يعني أنّ الفتوى لم تصدر إلّا عن فرد واحد من الصّحابة كما قد توحي به العبارة؛ وإنّما يراد به الاجتهاد الذي لم يخضع لجمع الصّحابة في مجالس الشّورى التي كانت تتولّى تنظيمها الخلافةُ أو تُقام في ظلّها؛ وربّما كان هذا الرّأي الفرديّ اجتهادَ فردٍ واحدٍ أو اجتهادَ عدّةِ أفرادٍ من فقهائهم الكرام؛ وفي حال صدوره عن جملة من فقهائهم-: لا يمكن أن يسمّى هذا النّوع من الاجتهاد بالرّأي «اجتهاداً جماعيّاً»؛ لأنّهم لم يخضعوا فيه للشّورى والاستفتاء العامّ، ولا لجأوا فيه إلى جمع أهل الاجتهاد والفتوى؛ وقصاراه أن يكون تواطؤاً وتوارداً على الرّأي؛ سواء كان ذلك في مجلس واحد أو مجالس مختلفة.

ومن المسائل التي تشهد لهذا التّواطؤ-: مصيرُ عمر وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أن عدّة المطلّقة لا تنتهي إلّا باغتسالها من الحيضة الثّالثة؛ لأنّ القرء عندهما هو الطّهر؛ فلا تنتهي العدّة إلّا بثلاثة أطهار[٢].

وممّا يقرّر هذا المعنى أيضاً قول عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه:

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ١٩).

(٢) الطحاوي، مختصر خلاف العلماء: (٢/ ٣٨٦)، وابن حزم، المحلى: (١/ ٢٦٨).

«اجتمع رأيي ورأيُ عمرَ في بيع أمّهات الأولاد أن لا يبعن؛ ثم رأيتُ بيعهنّ»، فقال قاضيه عبيدة السّلماني: «يا أمير المؤمنين! رأيك مع رأي عمر في الجماعة؛ أحبُّ إلينا من رأيك وحدك في الفُرقة»(١)؛ ومقصوده بالجماعة: زمن اجتماع كلمة المسلمين قبل ظهور الفتنة(٢).

وممّا يلاحظ في الاجتهادات الفرديّة التي تعود إلى هذه الفترة المباركة من عُمُرِ التّشريع-: أنّها كثيراً ما تكون متباينة، وأنّ الاختلاف بينها من أظهر الخصائص والشِّيَاتِ التي تغلب عليها؛ أمّا اتّفاق الرّأي فقليلٌ إذا ما قِيسَ بمقدار المسائل التي اختلفوا فيها؛ وإن كان هذا الاختلافُ لا يُؤْسَى عليه ولا غضاضةَ في تقريره؛ لأنّ تفاوت العقول والمدارك أمرٌ حتميٌّ لا مدفعَ له؛ إضافةً إلى أنّ مجال الاختلاف يرجع غالباً إلى الحوادث التي ليس

---

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٤٩)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (١/ ٤٤٢-٤٤٣)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢/ ٦٤)، وصحّحه ابن حجر في: «فتح الباري»: (١٢/ ٢١-٢٢).

(٢) روي عن عليّ ﷺ أنّه رجع إلى قول عمر؛ هذا علاوة عن أنّ بعض العلماء اعتبر قول عمر إجماعاً؛ لعدم وجود مخالف له من الصّحابة في حياته؛ وقد أخذ بذلك جماهير العلماء؛ منهم الزّهري، وأبو الزّناد، والشّعبي، والنّخعي، وعطاء، ومجاهد، وسالم بن عبد الله، والحسن البصري، ويحيى بن سعيد، وربيعة بن عبد الرّحمن، وسفيان الثّوري، والأوزاعي، وأبو عبيد، والحسن بن حي، وإسحاق، وابن شبرمة، وهو قول الأئمّة الأربعة وابن حزم.
ينظر: فتح الباري لابن حجر: (٥/ ١٦٥)، والمحلّى لابن حزم: (١٠/ ٢٥٢)، ونصب الرّاية للزّيلعي: (٣/ ٢٨٧)، ونيل الأوطار للشّوكاني: (٦/ ١١٢).

فيها نصٌّ خاصّ، وربّما رجع أيضاً إلى اختلاف العوارض والملابسات المحتفّة التي كانت تختلف بين مُستفتٍ وآخر؛ وإن كان عنوانُ مسألتهما واحداً ومنشؤهما متّفقاً.

وإنّ أهمّ ما يرصده المتتبّع للقضايا الفقهيّة الفرديّة التي كانت تعرض على الصّحابة ويستفتيهم النّاس فيها-: أنّ الصّحابيّ كثيراً ما يتورّع عن الفتوى، ويحيل السّائل على غيره من فقهاء الصّحابة؛ خشية الزّلل والخطأ(١)، أو رغبةً في تقليل دائرة الاختلاف بالإحالة على من هو أوسع علماً وأكثر إحاطة بالنّصوص التّشريعيّة وظروف الواقع القائم علاوةً عن نزعة التّحرّج من الخطأ في الرّأي؛ وربّما أجاب الصّحابيّ عن المسألة ثم أحال السّائل على غيره انطلاقاً من هذه النزعة، وحرصاً على الاستيثاق من الصّواب.

فقد سئل أبو موسى الأشعري ﵁ عن مسألة من مسائل الفرائض؛ حاصلها أنّ ميّتاً ترك بنتاً، وأختاً، وبنت ابن؛ فأعطى البنت النصف، والأخت النصف، ولم يعط بنت الابن شيئاً، وقال للسّائل: «اذهب إلى ابن مسعود فسيتابعني»؛ فسئل ابن مسعود – وأخبر بقول أبي موسى- فقال: «لقد ضللتُ إذن وما أنا من المهتدين؛ أقضي فيها بما قضى رسول الله ﷺ: للبنت النّصف، ولابنة الابن السّدس تكملة الثّلثين، وما بقي فللأخت»؛ فلمّا سمع أبو موسى بما حدث قال: «لا تسألوني ما دام هذا الحبر فيكم»؛

(١) السبكي والسايس والبربري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/١٦).

ورجع عن فتواه[١].

ومن الحقّ أن يقال: إنّ الاجتهاد الفرديّ أقلّ قيمة من الجماعيّ؛ ذلك أنّ الفرديّ غالباً ما يكون باباً للاختلاف وتباين الآراء، ويفوّت فرصة وحدة الكلمة والموقف.

وفي هذا يقول الشّيخ عبد الوهاب خلاف رَحِمَهُ اللهُ: «الذين لهم الاجتهاد بالرّأي هم الجماعة التّشريعيّة؛ الذين توافرت في كلّ واحد منهم المؤهّلات الاجتهاديّة التي قرّر علماء الشّرع الإسلاميّ؛ فلا يسوغ الاجتهاد بالرّأي لفرد مهما أوتي من المواهب واستكمل من المؤهّلات؛ لأنّ التّاريخ أثبت أنّ الفوضى التّشريعيّة في الفقه الإسلاميّ كان من أكبر أسبابها: الاجتهاد الفرديّ، ولا يسوغ الاجتهاد بالرّأي لجماعة توافرت في كلّ فرد من أفرادها شرائط الاجتهاد ومؤهّلاته إلّا بالطّرق والوسائل التي مهّدها الشّرع الإسلاميّ للاجتهاد بالرّأي والاستنباط فيما لا نصّ فيه»[٢]، ثم يقول مبينا أهمّيّة الاجتهاد الجماعيّ: «فباجتهاد الجماعة التّشريعيّة المتوافرة في أفرادها شرائط الاجتهاد تتّقى الفوضى التّشريعيّة وتشعّب الاختلافات، وباستخدام الطّرق والوسائل التي مهّدها الشّرع الإسلاميّ للاجتهاد بالرّأي يؤمن الشّطط، ويُسار على سنن الشّارع في تشريعه وتقنينه»[٣].

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٦٧٣٦): كتاب الفرائض، باب ميراث ابنة ابن مع ابنة.
(٢) مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه: (ص/ ١٣).
(٣) المصدر نفسه: (ص/ ١٣).

المطلب الثّاني

الاجتهاد الجماعيّ ودور الخلافة في تنظيمه

لم ينتقل النّبيّ ﷺ إلى جوار ربّه إلّا بعد أن أرسى في نفوس أصحابه الكرام أصولَ الاجتهاد السّليم، وربّى فيهم ملكةَ الاستنباط الصّحيح والنّظر الرّشيد؛ وقد كان من شأنه معهم أنّه كثيراً ما يجمعهم لمعرفة رأيهم فيما يعرض له ولهم من أمور، ويستشيرهم في القضايا التي لم ينزل في شأنها وحي؛ ولم يكن الدّافع إلى هذه الاستشارات توليدَ الأحكام بمقدار ما كان قصدُه أن ينشأوا على الرّأي الجماعيّ ويصدروا عن الشّورى التي تضمنُ للاجتهاد السّلامةَ والإلزامَ والاستقرار.

وقد كان هذا الأمر مقرّراً في كتاب الله تعالى كما كان مقرّراً في السّنّة النّبويّة؛ فإنّ الله تعالى قال لنبيّه: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي ٱلْأَمْرِ﴾[1]، وقال واصفاً منهج المؤمنين: ﴿وَٱلَّذِينَ ٱسْتَجَابُوا۟ لِرَبِّهِمْ وَأَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾[2]، وقرّر النّبيّ ﷺ لهم مكانة الرّأي الجماعيّ بقوله: «لا تجتمع أمّتي على ضلالة»[3].

(١) [سورة آل عمران: ١٥٩].

(٢) [سورة الشّورى: ٣٨].

(٣) أخرجه التّرمذيّ في: «السّنن»: (رقم: ٢٠٩٣): كتاب الفتن، باب ما جاء في لزوم الجماعة، وابن ماجه في: «السّنن»: (رقم: ٣٩٤٠): كتاب الفتن، باب السواد =

من هذه المقرّرات المعتبرة شرعاً استمدّ الصّحابة رضي الله عنهم منهج الاجتهاد الجماعيّ؛ وميّزوا مواطنه التي يتعيّن فيها من المواطن التي يسع أن يقرّرها اجتهاد الأفراد المتأهّلين من الصّحابة الكرام، وقد سلفت الإشارة إلى أنّ الاجتهاد الفرديّ كان غالباً ما يتعلّق بالفتاوى الشّخصيّة والقضايا الخاصّة التي لا تخرج عن نطاق المشكلات الفرديّة والجزئيّة.

أما الاجتهاد الجماعيّ؛ فإنّ موضوعاته تتّسم في الأغلب بعموم متعلّقاتها؛ أي أنّ قضاياه تتعلّق بالكافّة وتمسّ شأن الجماعة المسلمة، أو يكون فيها تقرير قاعدة عامّة، ويكون في اجتماع عامّ أو اجتماع خاصّ بعلماء الصّحابة وفقهائهم[1]؛ وقد اندفع الخلفاء الرّاشدون -خاصّة في زمن أبي بكر وعمر- إلى تحكيم الرّأي الجماعيّ -علاوة عن مشروعيّة الشّورى-: استجابةً لأمر واقعيّ؛ وهو أنّ التّفاوت في الفهوم ومدارك العقول أمر لا يمكن دفعه والتخلّص من عقابيله وآثاره إلّا بجمع ذوي الرّأي والفقه في مجلس واحد يتداولون فيه وجوه الرّأي، ويقلبون فيه مآخذ المسائل والقضايا حتى تتقلّص بينهم الفوارق وتضمحلّ بين آرائهم منازع الخلاف؛ ليخرجوا في النّهاية بقول واحد في المسألة؛ يكونُ

= الأعظم، وعبد بن حميد في: «المسند»: (ص/٣٦٧)، وغيرهم، وهو حسن بمجموع طرقه كما في «السّلسلة الصّحيحة»: (٣/ ٣١٩).

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٤)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٠٥).

الحكمَ الفصلَ الذي تأخذ به سلطة الخلافة، ويصدر عنه النّاس في عهدها.

إنّ هذا النّوع من الرّأي -أي اجتهاد الجماعة- هو الذي مهّد لظهور مصدر ثالث من مصادر التّشريع وهو «الإجماع»(١)، وقد تبيّن أنّه نتيجة اجتماع أهل الحلّ والعقد من فقهاء الصّحابة ونظّارهم للبحث والنّظر في المسائل بما يكونُ حاصلُه تقريرَ حكمٍ متّفقٍ عليه هو مظنّة تحقيق المصلحة والعدل؛ وهما عماد مباني التّشريع. أمّا من ليس أهلاً للبحث والنّظر، ولا من أهل الرّأي والشّورى في ذلك العهد؛ فلم يكن لهم مكان بين مجالس الاجتهاد الجماعيّ؛ وإنّما كانوا يستشارون في القضايا العامّة التي تتعلّق بشؤون أخرى غير شؤون الفقه والاجتهاد؛ كقضايا الحروب وشؤون الدّنيا التي مرجعها إلى الخبرة بالواقع لا إلى العلم والفقه.

وبهذا يتبيّن أنّ «إجماع الصّحابة» يختلف في مفهومه عن ذلك «الإجماع» الذي صوّره بعض الأصوليّين بأنّه «اتّفاق أمّة محمّد بعد وفاته على أمر من الأمور»(٢)، ثم اختلفوا على أقاويل كثيرة في إمكان حصوله ومدى وجوده فيما مضى وفيما سيأتي؛ ذلك أنّ هذه الصّورة المفروضة للإجماع لا يمكن تحقّقها إلّا في أندر الأحوال؛ لأنّ النّظر يتوقّف على تحصيل شروطه وأدواته؛ وهو ما لا يتصوّر

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٦)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٥٥).

(٢) الغزالي، المستصفى: (١/ ١٧٣).

من عامّة النّاس ودهمائهم. كما أنّ ذهاب بعض حذّاق الأصوليّين إلى قصر معنى الإجماع على «جميع مجتهدي الأمّة»[1] دون عامّتها؛ لا يختلف في أثره أيضاً عن المعنى الأوّل؛ لتوقّف حصوله على إحصاء جميع المتأهّلين له في سائر البلدان والأقاليم؛ مع معرفة رأي كلّ واحد منهم في المسألة المعروضة للنّظر تصريحاً؛ وكون نتيجة بحثهم الاتّفاق على رأي واحد؛ وقد عبّر الشّيخ محمود شلتوت عن هذا الضّرب من الإجماع الافتراضيّ بأنّه: «إجماع نظريّ لا يتحقّق» فقال: «ومن هنا يتّضح أنّ تفسير الإجماع باتّفاق جميع مجتهدي الأمّة في عصر-: تفسير نظريّ بحت؛ لا يقع ولا يتحقّق به تشريع»[2].

بل إنّ بعض الباحثين يقرّر أنّ الإجماع الذي حصل في عصر الصّحابة كان مقصوراً على أولي الأمر من الحاضرين في حاضرة الخلافة واستشارتهم في المسائل، والاكتفاء بتصريح الغالبيّة أو بعض الحاضرين إذا سكت الآخرون؛ لأنّ سكوتهم علامةُ رضىً وقبولٍ بنتيجة الاجتهاد؛ إذ عُلم أنّهم لا يسكتون على باطل؛ إضافة إلى أنّهم لم يكونوا يستدعون من الغزوات والأسفار جميع المجتهدين إلى عاصمة الخلافة ليأخذوا رأيهم، ولا كانوا يطلبون من سائر الحاضرين التّصريح القوليّ بما ارتأوه في المسألة

(١) الهندي، نهاية الوصول: (٦/ ٢٤٢٤)، والآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١/ ١٩٥)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٣/ ١٠٦)،
(٢) الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/ ٥٦٦).

المعروضة للاستشارة(١)؛ ذلك أن هذه الصّورة فضلاً عن مثاليّتها وبُعدها عن الواقع؛ تتضمّن تعطيلاً للمصالح؛ لأنّ الحوادث التي كانت تُبسط للاجتهاد الجماعيّ غالباً ما تكون قضايا عاجلة تتعلّق بحاجات النّاس الفوريّة، وبمشكلات الدّولة السّياسيّة الطّارئة التي تتطلّب أحكاماً استعجاليةً ونظراً سريعاً.

وبما أنّ هذا التّفسير الواقعيّ لمفهوم الإجماع هو الذي ينطبق على إجماع الصّحابة؛ فإنّ من الواجب القولَ بأنّ «نسخ الإجماع» مسألةٌ سائغةٌ في ضوء هذا التّفسير؛ لأنّ مبناه على اعتبار المصلحة الآنيّة التي فرضتها ظروف الإجماع الأوّل، واقتضتها تقديرات الحاجة الظّرفيّة التي لاحظها المجمعون؛ ولما كان تغيّر الظّروف والأحوال وارداً بل ظاهرة واقعيّة؛ فإنّ لأهل الاجتهاد أن يعيدوا النّظر في القضايا في ضوء الظّروف الجديدة، وأن يقرّروا ما يحقّق المصلحة التي تقتضيها الحاجات المستجدّة، وتكون المشروعيّة حينها مرتبطةً بالإجماع الثّاني الذي استقرّ عليه المجمعون(٢).

ويجب في ضوء هذا التّفسير أن تخرج منظومة الأحكام المعلومة من الدّين بالضّرورة؛ لسببٍ واضح-: وهو أنّ مرجعَها إلى القواطع؛ والقواطعُ لا تقبل الاجتهاد والرّأي؛ بل هي الأسسُ المرجعيّة للرّأي، والحديثُ إنّما هو عن الإجماع بما هو ثمرةٌ

---

(١) بلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٨٠).

(٢) شلتوت، الإسلام عقيدة وشريعة: (ص/ ٥٦٧)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٨١).

للاجتهاد الجماعيّ؛ ومن ههنا أنكر الإمام أحمد دعوى حصول الإجماع الذي قرّره أكثرُ الأصوليّين بقوله: «من ادّعى الإجماع فهو كاذب!»[١].

ولئن كان الأصوليّون قد اختلفوا في مسألة وجود المستند النّصّيّ للإجماع؛ فإنّ من المهمّ جدّاً الوقوفَ عند هذه المسألة للنّظر في مدى صحّتها؛ ذلك أنّ القول باشتراط وجود السّند النّصّيّ ينقضُ وظيفةَ الرّأي الجماعيّ من أساسها فيما يظهر بعد التّأمّل والبحث؛ إذ المسائل التي لا نصّ فيها لا سبيل إلى تحقيق الاستقرار التّشريعيّ بشأنها إلّا عن طريق الاجتهاد الذي قد يكون لإجماعِ أهله على حكمها مستندٌ آخرُ غيرُ نصّيّ؛ كأن يكون هذا المستند معنىً معقولاً، أو مقتضىً ظاهراً من مقتضيات الفطرة السّليمة-: وكلُّ هذه الأمور تقوم مقام الدّليل وإن لم يُطلق عليها في المواضعات الاصطلاحيّة الدّقيقة.

أما قول فضيلة الشّيخ مصطفى الزرقا رَحِمَهُ اللهُ في تلخيص حِجَاجِ الأصوليّين لهذه المسألة بأنّ «الإجماع في ذاته إذا انعقد على حكم لا بدّ أن يكون مستنداً إلى دليل فيه؛ وإن لم ينقل الدّليل معه؛ إذ لا يعقل أن تجتمع كلمة علماء الأمّة الموثوق بهم تشبّهاً بلا دليل شرعيّ؛ لذلك كان الإجماع إذا أراد المتأخّرون معرفته؛ إنّما

(١) مسائل الإمام أحمد برواية ابنه عبد الله: (ص/٤٣٨-٤٣٩)، وإعلام الموقعين: (١/٢٤).

يبحثون عن وجوده وصحة نقله لا عن دليله»[١]-: فإنّه لا يسلّم على علّاته؛ لأنّه ليس ثمّةَ ما يمنع اجتماعهم وإجماعهم على مسألة ليس فيها دليل شرعيّ؛ لا شرعاً ولا عقلاً-: اللّهمّ إلّا أن يُعادَ إلى معنى «الدّليل» بالتّوسيع والزّيادة؛ ليصبح شاملاً لكلّ المعاني العامّة والخاصّة التي لا تنافي الشّريعة ولا تضادّها؛ بل تعضدها وتقرّرها.

وقد قرّر فضيلة الدّكتور الدّريني: «أنّ المجتهدين إذا ما صدروا عن رأي اجتهاديّ موحّد في المسألة المعروضة؛ لا يطالبون بالدّليل شرعاً؛ ما ذاك إلّا لأنّه يفترض فيهم أنّهم يصدرون عن دليل؛ هذا الدّليل قوامه أصول التّعقّل الإنسانيّ وأصول الشّرع الإسلاميّ الحنيف الذي لا يتنافى معها بما هو دين الفطرة»[٢].

ولقد قرّر القرآن نفسه هذا المعنى حين جعل «سبيل المؤمنين» وهي من مضامين الإجماع[٣]؛ معنى قسيماً للوحي؛ فقد قال سبحانه: ﴿وَمَن يُشَاقِقِ ٱلرَّسُولَ مِنۢ بَعۡدِ مَا تَبَيَّنَ لَهُ ٱلۡهُدَىٰ وَيَتَّبِعۡ غَيۡرَ سَبِيلِ ٱلۡمُؤۡمِنِينَ نُوَلِّهِۦ مَا تَوَلَّىٰ وَنُصۡلِهِۦ جَهَنَّمَۖ وَسَآءَتۡ مَصِيرًا ﴿١١٥﴾﴾[٤]؛ أي إنّ أصول الحقّ التي أنزلها الله تنحصر في أمرين: نصّ تشريعيّ، و«سبيلِ المؤمنين» التي يمثّلها إجماع علماء الأمّة

---

(١) المدخل الفقهيّ العام: (١/ ٧١).

(٢) المناهج الأصوليّة: (ص/ ٤٩٧).

(٣) الآمدي، الإحكام في أصول الأحكام: (١/ ٢٠٠)، وابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: (٢/ ٣٩٤)، والهندي، نهاية الوصول: (٦/ ٢٤٣٧)، وصدر الشّريعة، التوضيح على التنقيح: (٢/ ١٠٦).

(٤) [سورة النّساء: ١١٥].

وفقهاؤها المتكيّفون بمنهج وحيها.

هذا؛ وتبدو أوّل مظاهر الرّأي الجماعيّ في عصر الخلافة الرّاشدة في قضيّة قتال أهل الرّدّة؛ حيث اختلف فقهاء الصّحابة الكرام في قتال من امتنع عن إعطاء الزّكاة على فريقين؛ فريق يرى أنّ الإيمان بالله ورسوله يعصم النّفس والمال فلا يباحان إلّا بحقّ، وفريق يرى أنّ إنكار أيّ ركن من أركان الإسلام أو فريضة من فرائضه بمثابة نقضٍ لأصل الإيمان، ثم استقرّ رأيهما جميعاً على وجوب القتال بعد أن تناقشوا وتحاوروا وتداولوا وجوه النّظر وشعاب الرّأي.

روى أبو هريرة ﷺ هذا الموقف فقال: «لما توفّي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر، وكفرَ من كفرَ من العرب؛ فقال عمر: كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ : «أُمرتُ أن أقاتل النّاس حتى يقولوا: لا إله إلّا الله؛ فمن قالها فقد عصم منّي ماله ونفسه إلّا بحقّه وحسابه على الله تعالى»؛ فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة؛ فإنّ الزّكاة حقّ المال، والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها! قال عمر: فوالله ما هو إلّا أن قد شرح الله صدر أبي بكر للقتال فعرفت أنّه الحقّ»[١].

ثم تتوالى اجتهادات الصّحابة الكرام على هذا النّحو؛ من التزامٍ للشّورى وتقليبٍ لوجوه النّظر الفقهيّ في ظلّ حكم الخلفاء

(١) أخرجه رواه الجماعة إلّا ابن ماجه

الرّاشدين؛ وقد كانت أكثر اجتهاداتهم التي حصل بشأنها إجماع ووفاق في عهد الشّيخين أبي بكر وعمر رضي الله عنهما[١]؛ ثم ضمرت ظاهرة الإجماع في القضايا الفقهيّة تدريجيّاً منذ عهد عثمان رضي الله عنه إلى نهاية عهد الخلافة الرّاشدة؛ وكان من أهمّ العوامل التي ساعدت على تيسّر الإجماع في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما الأمران التّاليان:-

(الأوّل)- أنّ كبار فقهاء الصّحابة كانوا يقيمون في مكان واحد هو حاضرة الخلافة؛ ممّا جعل اجتماعهم أمراً ميسوراً؛ وقد كان عمر رضي الله عنه منعهم من مغادرة المدينة إلى الأقطار المفتوحة، ولم يكن يأذن لأحدهم بالهجرة إلّا بمقدار ما تقتضيه حاجات الفتح وضروراته.

(الثّاني)- قلّة رواية الحديث؛ ذلك أنّ عمر رضي الله عنه كان قد توعّدهم على الإكثار من التّحديث عن رسول الله ﷺ، وخوفهم من الإقدام على ذلك؛ حتى لا يتجرّأ النّاس على الكذب ويَتَتَايَعُوا في اختلاق الرّوايات والأقاويل[٢].

ولقد كان أهل الشّورى في عهد الشّيخين هم كبار الصّحابة كعثمان بن عفان وعليّ بن أبي طالب وعبد الرحمن بن عوف وطلحة والزبير وزيد بن ثابت وابن مسعود رضي الله عنهم، كما

---

(١) شعبان إسماعيل، الاجتهاد الجماعيّ: (ص/٧٠)، والسريتي، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٧٨).

(٢) أحمد فراج، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/٣٩)، و السريتي، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٧٨)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٥٥-٥٦)، والشاذلي، المدخل للفقه الإسلاميّ: (ص/١٦٤).

كان منهم بعض المبرّزين من فقهاء صغار الصّحابة كعبد الله بن عبّاس وابن عمر وغيرهما، وكانت المسائل التي يتّفقون فيها ملزمةً للخليفة والأمّة معاً، أمّا إذا اختلفت أنظارهم ولم يتحصّل فيها إجماعٌ كان للخليفة أن يأخذ بما يراه أصلح للأمّة من تلك الآراء(١).

يقول ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «وكانت النّازلة إذا نزلت بأمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ ليس عنده فيها نصّ عن الله ولا عن رسوله؛ جمع لها أصحاب رسول الله ﷺ ثم جعلها شورى بينهم»(٢).

ومن أظهر شواهد الرّأي الجماعيّ في هذا العهد-: إجماعهم على جمع المصحف في عهد أبي بكر رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ بعد أن تداولوا الرّأي والنّقاش فيما بينهم؛ حتى انتهى بهم النّظر إلى الإقدام على ذلك.

وأصل القصّة ما ثبت عن زيد بن ثابتٍ رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ أنّه قال: «أرسلَ إليّ أبو بكرٍ مقتلَ أهلِ اليمامةِ -وعنده عمرُ-؛ فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتلَ استحرّ يومَ اليمامةِ بالنّاس، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتلُ بالقرّاءِ في المواطن؛ فيذهبَ كثيرٌ من القرآن إلّا أنّ تجمعوهُ، وإنّي لأَرَى أنْ تجمعَ القرآن، قال أبو بكر: قلتُ لعمر: كيف أفعلُ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو واللهِ خيرٌ! فلم يَزَلْ عمرُ يُرَاجعني فيهِ حتى شرحَ الله لذلك صدري، ورأيتُ الذي رأى عمر، قال زيدُ بن ثابتٍ-: وعمرُ عندهُ جالسٌ لا

(١) شعبان إسماعيل، التّشريع الإسلاميّ: مصادره وأطواره: (ص/٢٥٣).
(٢) إعلام الموقعين: (١/٦٦).

يتكلّم؛ فقال أبو بكر: إنّكَ رجلٌ شابٌّ عاقلٌ ولا نتّهمك، كُنْتَ تكتبُ الوحيَ لرسول الله ﷺ؛ فتتبّعِ القرآنَ فاجمعهُ؛ فَوَاللهِ لو كلّفني نقلَ جبلٍ من الجبالِ ما كانَ أثقلَ عليَّ ممّا أمرني بهِ من جمعِ القرآنِ، قلتُ: كيفَ تفعلانِ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؛ فقالَ أبو بكر: هو واللهِ خيرٌ! فلم أَزَلْ أُرَاجعهُ حتى شرحَ اللهُ صدري للّذي شرحَ اللهُ لهُ صدرَ أبي بكرٍ وعمر»(١).

ومن الشّواهد أيضاً توريثهم الجدة السدس؛ وقد سبق ذكر القصّة.

على أنّ الرّأي الجماعيّ لم يكن يتكلّل دائما بالإجماع؛ فقد حصل في ذلك العهد أن تباينت وجهات نظر فقهاء الصّحابة حول بعض القضايا والحوادث؛ وكان التّفصّي منها غالباً ما يحصل عن طريق أخذ الخليفة برأي طرفٍ من الأطراف المشاركة في عمليّة الشّورى الفقهيّة.

ومن أمثلتها ما وقع في عهد عمر رضي الله عنه في مسألة الغسل من الإكسال؛ فقد روى رفاعة بن رافع قال: «بينا أنا عند عمر بن الخطّاب إذ دخل عليه رجل فقال: يا أمير المؤمنين! هذا زيد بن ثابت يفتي النّاس في المسجد برأيه في الغسل من الجنابة؛ فقال عمر: عليَّ به! فجاء زيد؛ فلمّا رآه عمر قال: أيْ عدوَّ نفسه! قد بلغتَ أن تفتي النّاس برأيك؟ فقال: يا أمير المؤمنين! بالله ما

(١) أخرجه: البخاري: (رقم: ٤٦٧٩): كتاب التّفسير: باب قوله: ﴿لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف﴾.

فعلت؛ لكنّي سمعتُ من أعمامي حديثاً فحدّثتُ به من أبي أيوب ومن أبيّ بن كعب ومن رفاعة؛ فأقبل عمر على رفاعة بن رافع فقال: وقد كنتم تفعلون ذلك إذا أصاب أحدكم من المرأة فأكسل لم يغتسل؟ فقال: قد كنّا نفعل ذلك على عهد رسول الله ﷺ فلم يأتنا من الله تحريم، ولم يكن من رسول الله ﷺ فيه نهي، قال: رسول الله ﷺ يعلم ذاك؟ قال: لا أدري! فأمر عمر بجمع المهاجرين والأنصار؛ فجمعوا له فشاورهم؛ فأشار النّاس: أن لا غسل في ذلك؛ إلّا ما كان من معاذ وعليّ؛ فإنّهما قالَا: إذا جاوز الختانُ الختانَ فقد وجب الغسل؛ فقال عمر: هذا وأنتم أصحاب بدر وقد اختلفتم؛ فمن بعدكم أشدّ اختلافاً، قال: فقال عليّ: يا أمير المؤمنين! إنّه ليس أحدٌ أعلم بهذا من شأن رسول الله ﷺ من أزواجه، فأرسل إلى حفصة فقالت: لا علم لي بهذا؛ فأرسل إلى عائشة فقالت: إذا جاوز الختان الختان فقد وجب الغسل؛ فقال عمر: لا أسمع برجلٍ فعلَ ذلك إلّا أوجعته ضرباً!!»(١).

وفي بعض الأحيان يكاد يستقرّ رأي أهل الشّورى على شيء؛ إلّا أنّ الخليفة يأخذ بالأحوط حرصاً على توثيق المصلحة العامّة؛ كما وقع في قصّة أم كلثوم بنت عليّ زوجة عمر بن الخطّاب ؛ فقد بعثت بهديّة إلى ملكة الرّوم؛ فبعثت إليها ملكة الرّوم هديّة منها عِقْدٌ

---

(١) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٠١٨٢)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (١/ ٥٨-٥٩)، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٥/ ٣٤-٣٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (١/ ١١٠-١١١).

فاخر؛ فلمّا انتهى البريد إلى عمر أمرَ بإمساكه؛ ودعا: الصّلاة جامعة! فاجتمعوا، فصلّى بهم ركعتين، وقال: «إنّه لا خير في أمرٍ أُبْرِمَ عن غير شورى من أموري؛ قولوا في هديّة أهدتها أمّ كلثوم لامرأة ملك الرّوم؛ فأهدت لها امرأة ملك الرّوم؟» فقال قوم: هو لها بالذي لها؛ وليست امرأة الملك بذمّة فتصانع به، ولا تحت يدك فتتّقيك. وقال آخرون: قد كنّا نهدي الثّياب لنستثيب، ونبعث بها لتباع ولِنُصِيبَ ثمناً، فقال عمر: «ولكنّ الرّسولَ رسولُ المسلمين، والبريدَ بريدُهم، والمسلمون عظّموها في صدرها»، وأمر بردّها إلى بيت المال، وردّ عليها بقدر نفقتها[١].

ولعلّ من أدقّ ما يتّصل بنظام الشّورى الفقهيّة؛ ما سعى إليه عمر رضي الله عنه من تنظيم مجلس للشّورى في أمر الخلافة وهو في النـزعِ؛ إذ عيّن أعضاءَه العاملين والشّرفيّين والرّئيس، وبيّن لهم كيفيّة التّصويت وطُرق استخلاص القرار النّهائيّ حين جعل معيارَ التّرجيح عند التساوي تأييدَ عبد الرّحمن بن عوف؛ ممّا يدلّ على فقه عميق وتدبير مصلحيّ عريق[٢].

ولقد كان لعمر رضي الله عنه نوعان من الشّورى: الشّورى الخاصّة، والشّورى العامّة.

أمّا شوراه الخاصّة فقد كانت لذوي الرّأي والفقه من كبراء الصّحابة وعِلية المهاجرين والأنصار؛ وهؤلاء غالباً ما يستشيرهم

(١) الطبري، تاريخ الأمم والملوك: (٤/ ٢٢٦).

(٢) الحجوي، الفكر السامي: (١/ ١٧٥-١٧٦).

في الأمور التي تتعلّق بسياسة الدّولة، أو الأحكام الفقهيّة الغامضة.

وأمّا شوراه العامّة فكانت لأهل المدينة جميعاً، ولا يلجأ إلى هذا النّوع من الشّورى إلّا في الأمور الخطيرة التي تمسّ شؤون الدّولة الإسلاميّة، أو يمتدّ أثرها إلى سائر الرّعيّة، وتحتاج في البتّ فيها إلى اتّفاقٍ عامٍّ يوزّعُ المسؤوليّة عن آثاره على جميع أفراد الرّعيّة؛ وقد كان النّاس يجتمعون لهذا النّوع في المسجد الجامع؛ فإذا ضاق بهم خرجوا إلى ظاهر المدينة؛ وأداروا بينهم وجوه الرّأي والنّظر(١).

أمّا في عهد عثمان ﷺ؛ فإنّ الأمر اختلف كثيراً عمّا كان عليه في زمن الشّيخين؛ إذ تفرّق كبار الصّحابة ومجتهدوهم بعد أن فتحت الأمصار ودعت الحاجة إلى وجودهم المباشر في تلك الأصقاع؛ إضافةً إلى أنّ عثمان ﷺ قد سمح لكثيرٍ من مجتهدي الصّحابة بالانتقال إلى تلك البلاد المفتوحة؛ خاصّة بعد شيوع الاستقرار فيها واستحكام دعوة الإسلام بها؛ ورغم أنّ هذا التّفرّق كان سبباً في تضاؤل ظاهرة الإجماع في هذا العهد؛ إلّا أنّه يُحمد له أنّ هؤلاء الصّحابة الأجلّاء قد تولّوا مهامَّ اجتهاديّة ووظائف قضائيّة وإداريّة هامّة في تلك البلاد؛ ولم يكن رحيلُهم إليها لمجرّد الاستقرار المعيشيّ واستشراف زهرة الحياة الدّنيا، ولا رغبة عن سكنى المدينة النّبويّة وهم أدرى النّاس بفضل سكناها.

ورغم قلة «الإجماعات» في هذه المرحلة؛ إلّا أنّها كانت

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٥).

موجودة، وقد كان من تدابير الخلافة في عهد عثمان لتأمين رأي جماعيّ أنّه كان يرسل إليهم في أماكنهم ليحضروا في موسم الحجّ؛ ثم يكون لقاؤهم ساعتئذ فرصة للتّشاور وتبادل الآراء، وموضعاً لطرح كلّ فقيه من فقهائهم رأيه وأدلّته وتعليلاته[(١)]؛ غير أنّ الفتنة التي ذرّت قُرونها في أواسط عهد عثمان رضي الله عنه ، ثم استفحلت في أواخره-: قد أهاضت سلطة الرّأي الجماعيّ، وأتاحت لأهل الفتنة أن يختموا عدوانهم على سلطان الشّورى الفقهيّة وعلى وحدة الأمّة بإراقة دم عثمان رضي الله عنه؛ دون أن تحجزهم شيخوخته وعلوّ سنّه، ولا سابقته في الإسلام وصهره من رسول الله صلى الله عليه وسلم في ابنتيه -رقية وأم كلثوم-، واجتهد كبار الصّحابة في ضبط الأمر وإعادة الحقّ إلى نصابه؛ حتى لا تتفرّق كلمة الأمّة وينفرط عقدها؛ غير أنّ أرباب الفتنة كانوا يشغبون على أعلام الصّحابة ذلك السّعي بدعاوى فاسدة؛ حتى قال شاعرهم في ذلك[(٢)]:

وَلَا لِمَنْ سَالَكَ الشّورى مُشَاوَرَةٌ ... إلّا بِطَعْنٍ وَضَرْبٍ صَائِبٍ خَذِمِ
أَنَّى تَكُونُ لَهُمْ شُورَى وَقَدْ قَتَلُوا ... عُثْمَانَ ضَحَّوْا بِهِ فِي أَشْهُرٍ حُرُمِ

ثم تضاءلت حركة الرّأي الجماعيّ أكثر في عهد عليّ رضي الله عنه؛ وقد كانت سنوات خلافته مليئةً بالقلاقل والفتن التي شغلت من بقي

(١) السريتي، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٧٩).
(٢) البيتان لعبد الله بن همام السلولي في: «طبقات فحول الشعراء» لابن سلّام الجمحي: (٢/ ٦٣٠-٦٣١).

من الصّحابة عن الاجتماع؛ وجعلت من الشّورى الفقهيّة والعامّة حُلماً لا سبيل إلى تحقيقه، وأظهرُ الأدلّة على ذلك انقسام الأمّة في هذا العهد إلى ثلاث فرق: جمهور الأمّة، والمتشيّعين لعليّ رضي الله عنه، والخوارج.

* * *

الباب الثّاني

أسس الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة واتّجاهاته ومجالاته وآثاره

ويشتمل على ثلاثة فصول:

الفصل الأوّل: **الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته في هذا العصر**

الفصل الثّاني **مجالات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر.**

الفصل الثّالث **الآثار التّشريعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر والمقرّرات المستخلصة منه**

الفَصْلُ الأَوَّلُ

الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي واتّجاهاته في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

المبحث الثّاني اتّجاهات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

المبحث الأوّل

الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

ويشتمل على مطلبين:

المطلب الأوّل النّصوص المفسرة

المطلب الثّاني شمول مقاصد التّشريع الجوهريّة

تمهيد

للاجتهاد بالرّأي في عهد الخلافة الرّاشدة مسالكه واتّجاهاته، ورغم وجود شيء من وجوه التّباين في الاجتهاد؛ إلّا أنّه كان ثمّةَ أصول عامّة ومقرّرات جامعة اتّفقت كلمتهم فيها؛ وكانت كثيرٌ من تلك المقرّرات ترجع إلى قواطع شرعيّة تمثّل الثّوابت المرجعيّة التي كانت حاكميّتها تهيمن على سائر اجتهاداتهم وآرائهم.

وفيما يلي بيانٌ لأهمّ هذه الأسس المرجعيّة التي تمثّل الرّكائز العامّة التي تنطلق منها اجتهاداتهم:-

* * *

المطلب الأوّل

النّصوص المفسَّرة

تأسيسا على التّفاوت الحتميّ بين دلالات النّصوص التّشريعيّة؛ وعلى ما بينها من اختلاف في طرائق التّناول والشّمول؛ فإنّ مجال الرّأي يتحدّد بناء على ضبط مراتب التّفاوت، وعلى تحديد قدرة النّصّ على الإفادة والبيان؛ ذلك أنّ الرّأي لا يصحّ استعماله إلّا عند وجود «الاحتمال» سواء في مرتبة النّصّ التّشريعيّ من الوضوح والخفاء، أو من حيث شموله لأفراده؛ أمّا حين لا يكون للاحتمال موضع في كلتا السّبيلين؛ فإنّ الرّأي يكون لوناً من ألوان الهوى؛ وضرباً من ضروب النّقض والإبطال لأحكام التّشريع.

بيان ذلك أنّ صرف اللّفظ عن ظاهرة المتبادر منه نوع من التّأويل، والتّأويل لا يستمدّ مشروعيته إلّا حينما تحتوشُ النّصَّ احتمالاتُ التّخصيصِ أو التّقييد أو زيادةِ البيان؛ وهذا لا يصدق إلّا على النّصوص التي لا تزال تقبل ما يزيدها وضوحاً وتحديداً وتعييناً، أمّا الصّيغ التي اكتسبت خصّيصةَ القطع إمّا من نفس صيغتها وإمّا من اعتضادها بغيرها؛ فلا يتطرّق التّأويل إليها؛ لأنّ القطع ينافي الاحتمال والتّردّد وهما عماد التّأويل.

إذن: لا مجال للرّأي في النّصوص التي فسّرها الشّارع تفسيراً

شاملاً وواضحاً وقاطعاً؛ لأنّ الرّأي حينئذ لا يتحرّك إلّا خارج نطاق إرادة المشرّع؛ وذلك عَوْدٌ على أصل التّشريع بالنّقض والهدم. أمّا ما لم يفسّره المشرّع تفسيراً شاملاً؛ بحيث أبقى فيه قدراً من الإبهام أو الغموض-: فإنّ للاجتهاد بالرّأي مجالاً في ذلك القدر الذي لم يتناوله التّفسير فقط؛ دون أن يتجاوزه إلى ما تناهى في الوضوح والبيان[(١)].

وإذا كان هذا هو القول في النّصوص المفسّرة؛ فإنّ الشّأن في النّصوص المحكمة أن تشاركها في هذه الخصائص والآثار؛ وتزيد عليها بقوّة اعتباريّة في ميزان التّشريع؛ يستمدّها المُحْكَمُ من انتفاء احتمال النّسخ عن دائرته حتى في عهد الرّسالة؛ وإن كان كلّ منهما عِمادَ القواطع في النّصوص التّشريعيّة.

على أنّ المفسَّر نفسَه قد أصبح بعد وفاة النّبيّ ﷺ وانقطاع الوحي من قبيل المحكم؛ وذلك لأنّ الفرق الذي كان قائماً بينهما -وهو انتفاء النّسخ في المحكم- قد أصبح شاملاً لدائرة النّصوص المفسَّرة؛ لكون النّسخ سلطةً تشريعيّة؛ وقد انقطعت بوفاته ﷺ[(٢)].

على أنّ تتبّع النّصوص المحكمة والمفسَّرة في الكتاب والسّنّة يوصل إلى حقيقة عامّة؛ وهي أنّ غالبها يكوّن دائرة «الاستقرار

(١) أديب الصّالح، تفسير النصوص: (١/ ١٧٧)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٧٤).

(٢) البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: (١/ ٤٩)، وصدر الشريعة، التوضيح على التنقيح: (١/ ١١٤).

التّشريعيّ» التي تتمثّل في الثّوابت المطّردة والأحكام القارّة؛ من عبادات وآداب وأصول العلاقات الاجتماعيّة؛ ممّا يمكن أن يرجع إلى أحد الدّوائر التّالية:-

(الأولى)- النّصوص التي تتعلّق بالعقائد الثّابتة التي تكوّن الهيكل الأساسيّ للأمّة، وتضع الموازين الفارقة بين الإيمان والكفر، وتوضّح الأصول التي يستمدّ منها النّاس تصوّراتهم واعتقاداتهم؛ كالإيمان بالله وملائكته وكتبه ورسله والبعث والجزاء.

(الثّانية)- النّصوص التي تتعلّق بأصول الأخلاق والآداب وأمّهات الفضائل التي تطّرد في سائر الأزمنة، ولا تخضع للصّيرورة والتّبدّل؛ لأنّ هذه الدّائرة تنبع من الفطرة الإنسانيّة السّويّة بمقدار ما تنبع أيضاً من نصوص الوحي الإلهيّ؛ وتلحق بها النّصوص التي تحرّم الأخلاق الفاسدة كتحريم الظّلم والكذب وقتل النّفس وعقوق الوالدين وخيانة العهود.

(الثّالثة)- النّصوص التي تتعلّق بأصول العبادات والمقدّرات وأصول النّظام الاجتماعيّ العامّ للأمّة؛ كعدد الصّلوات وركعاتها ومواقيت الأركان الخمسة، ونظام الأسرة وقواعد التّوارث بين الأقارب، وكذا العقوبات المقدّرة للجرائم والجنايات التي تخلّ بنظام المجتمع.

(الرّابعة)- النّصوص التي جاءت لتقرير أسس المصالح الثّابتة المطّردة الضّروريّة لحفظ نظام الأمّة، وما يخدمها من قواعد وأصول

قطعيّة، وتلتحق بها النّصوص التي تقرّر رفع الضّرر والحرج والتّكليف بما لا يطاق[١].

وبناء على هذه المقرّرات؛ فإنّ الصّحابة رضي الله عنهم كانوا يتّخذون منها معياراً لتسديد الرّأي بعد أن اتّخذوها أساساً لتفصيل الأحكام وتقريرها؛ كما استبعدوها عن نطاق ما يتناوله الاجتهاد بالرّأي؛ لأنّها تمثّل قاعدَته ومرجعَه الذي منه يستمدّ البيان؛ وما كان كذلك فإنّ الرّأي لا يدخله؛ لأنّ من طبيعة الرّأي أن يقع الخلاف فيه، وتتناوشه وِجهات النّظر؛ وذلك إخلالٌ كبيرٌ بالمضامين التي تحملها هذه النّوعيّة من النّصوص؛ لما تقرّر من كونها أوعيةً للقيم الأساسيّة والنّظم المطّردة والمبادئ العامّة التي تحكم نظام الأمّة وتحمي سياجه وحماه.

وغالب ما يُؤْثَرُ عن الصّحابة الكرام من تواصٍ بالتزام النّصوص الشّرعيّة والتّشديد في أمر مخالفتها محمولٌ على هذه النّوعيّة بالخصوص وعلى النّصوص المحتملة بالعموم. ذلك أنّ النّصّ الظّنّيّ إذا كان لمخالفه أو المخطئ في تفسيره عذرٌ مبسوط؛ فإنّ النّصّ القاطع لا مندوحة للمجتهد إلّا في الاحتكام إليه والرّجوع إلى ما يقرّره؛ لأنّ هيمنتها على الأحكام الشّرعيّة أصبحت أمراً مرتبطاً بالجانب العقديّ؛ من حيث إنّ التّسليم بحاكميّتها أمرٌ قرّرته نصوصٌ محكمةٌ صرّحت بأن الحيدةَ عنها مروقٌ من الدّين وانفلاتٌ من نطاقه.

(١) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٧٦-٧٧).

وقد صاحب تشديدَ الصّحابة في أمر النّصوص القاطعة وما في منـزلتها مرونةٌ في أمر الاجتهاديّات والأحكام الظّنّيّة؛ ويمكن الوقوف على هذه النـزعة لديهم من خلال كتاب عمر ﷺ لشريح بن الحارث الكندي حين ولّاه قضاء الكوفة؛ وفيه: «إن جاءك شيء في كتاب الله فاقض به؛ ولا يلفتك عنه الرّجال؛ فإن جاءك ما ليس في كتاب الله، ولا سنّة رسول الله ﷺ ولم يتكلّم فيه أحدٌ قبلك-: فاخترْ أيَّ الأمرين شئت؛ إن شئت أن تجتهد برأيك فتقدّم، وإن شئت أن تتأخّر فتأخّر؛ ولا أرى التّأخير إلّا خيراً لك»[1].

ومن أصدق الشّواهد على هذه الحقيقة أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ حين أراد إجراء قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا طَلَّقۡتُمُ ٱلنِّسَآءَ فَطَلِّقُوهُنَّ لِعِدَّتِهِنَّ وَأَحۡصُواْ ٱلۡعِدَّةَۖ وَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ رَبَّكُمۡۖ لَا تُخۡرِجُوهُنَّ مِنۢ بُيُوتِهِنَّ وَلَا يَخۡرُجۡنَ إِلَّآ أَن يَأۡتِينَ بِفَٰحِشَةٖ مُّبَيِّنَةٖۚ وَتِلۡكَ حُدُودُ ٱللَّهِۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ لَا تَدۡرِي لَعَلَّ ٱللَّهَ يُحۡدِثُ بَعۡدَ ذَٰلِكَ أَمۡرٗا ۝١﴾[2]، وقوله: ﴿أَسۡكِنُوهُنَّ مِنۡ حَيۡثُ سَكَنتُم مِّن وُجۡدِكُمۡ وَلَا تُضَآرُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُواْ عَلَيۡهِنَّۚ وَإِن كُنَّ أُوْلَٰتِ حَمۡلٖ فَأَنفِقُواْ عَلَيۡهِنَّ حَتَّىٰ يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ فَإِنۡ أَرۡضَعۡنَ لَكُمۡ فَـَٔاتُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ وَأۡتَمِرُواْ بَيۡنَكُم بِمَعۡرُوفٖۖ وَإِن تَعَاسَرۡتُمۡ فَسَتُرۡضِعُ لَهُۥٓ أُخۡرَىٰ ۝٦﴾[3] على حالة وقعت في عهده؛ جاءته فاطمة بنت قيس

(١) سبق تخريجه: (ص/ ٢١).
(٢) [سورة الطلاق: ١].
(٣) [سورة الطلاق: ٦].

وأخبرته بأنّ النّبيّ ﷺ لم يجعل لها نفقة ولا سكنى؛ فأكبر عمر قولها؛ لأنّه اعتبر النّصوص الواردة في المسألة نصوصاً مفسّرةً؛ وقد جاءته هي بما يقتضي نقيضها؛ فلم يعبأ بروايتها وقال: «لا نترك كتاب ربّنا وسنّة نبيّنا؛ لقول امرأة لا تدري لعلّها حفظت أم نسيت!»[(١)].

فقد تمسّك عمر ههنا بما ثبت عنده من نصوص مفسَّرة في المسألة وهي بالنّسبة له قطعيّة لا يحوم بها شكّ؛ ولم يكترث بقولها لأنّه استبعد أن يكون ذلك روايةً منضبطةً عن رسول الله ﷺ وإن كان أصل القصّة لا غبار عليه.

وممّا يبيّن قيمة النّصوص القطعيّة عند الصّحابة رضي الله عنهم قول أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه لما جاءته فاطمة بنت رسول الله ﷺ تطالب بميراثها من أبيها: «لست تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلّا عملتُ به؛ فإنّي أخشى إن تركتُ شيئاً من أمره أن أزيغ»[(٢)].

وقد كان الشّأن المستقرّ بين الصّحابة إزاء النّصوص المفسرة أن يرجع إليها مَنْ خَفِيَتْ عليه منهم؛ لأنّهم كانوا يرون تَنَكُّبَهَا بعد معرفتها عينَ الضّلالة والخوض في الباطل؛ فقد عُرضت على أبي موسى الأشعري رضي الله عنه مسألة من مسائل الفرائض؛ حاصلها أنّ ميّتاً

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٧١٩): كتاب الطلاق، باب المطلقة ثلاثا لا نفقة لها.
(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٦٢): كتاب فرض الخمس، بابٌ، ومسلم: (رقم: ٣٣٠٥): كتاب الجهاد والسير، باب قول النّبيّ ﷺ لا نورث.

ترك بنتاً، وأختاً، وبنت ابن؛ فأعطى البنت النّصف، والأخت النّصف، ولم يعط بنت الابن شيئاً، وقال للسّائل: «اذهب إلى ابن مسعود فسيتابعني»؛ فسئل ابن مسعود -وأخبر بقول أبي موسى- فقال: «لقد ضللتُ إذن وما أنا من المهتدين؛ أقضي فيها بما قضى رسول الله ﷺ: للبنت النّصف، ولابنة الابن السّدس تكملة الثّلثين، وما بقي فللأخت»؛ فلمّا سمع أبو موسى بما حدث قال: «لا تسألوني ما دام هذا الحَبْرُ فيكم»؛ ورجع عن فتواه[1].

والملفتُ للنّظر أنّ فقهاء الصّحابة كثيراً ما يجعلون من النّصوص القطعيّة معياراً للحكم على ضعف الرّواية إذا جاءتْ من طرقٍ غير مأمونة الغلط، أو يكتنفها بعض الغموض وخطأ التّقدير؛ على نحو ما مرّ في قصّة عمر بن الخطّاب مع فاطمة بنت قيس.

وممّا يبيّن أنّ هذا الموقف كان ظاهرةً عامّةً بين مجتهدي الصّحابة رضي الله عنهم أنّه تكرّر منهم في وقائع عدّة؛ فقد ورد عن عليّ رضي الله عنه أنّه ردّ خبر معقل بن سنان الأشجعيّ حين قال لابن مسعود -وقد قضى في المفوّضة التي مات عنها زوجها- بأنّ لها صداق مثلها من النّساء لا وكسَ ولا شططَ-: «قضيت فيها والذي يحلف به بقضاء رسول الله في بروع بنت واشق»؛ وقال: «لا يقبل قول أعرابيّ من أشجع على كتاب الله»[2].

وهذه الشّواهد وغيرها كثير لا تدلّ البتّة على عدم اكتراثهم

(١) سبق تخريجه: (ص/ ١٢١).
(٢) سبق تخريجه: (ص/ ٢٣).

بقيمة الرّواية وحرمة النّصّ؛ لأنّهم لم يصدروا فيها جميعاً إلّا عن أصل واحد؛ هو أنّ ما خالف النّصوص القطعيّة يمثّل خلخلةً لسيادة التّشريع وهيمنته على سائر الأحكام والقضايا.

أمّا حين لا يكون ثمّةَ نصٌّ قاطع؛ فإنّهم كانوا يتلقّون تلك الرّوايات باحتفاء بالغ؛ ويحكّمونها فيما يعرض لهم من أحداث ونوازل؛ بل لقد كانوا يبحثون عنها حتى لا يتشعّب بهم اختلاف الرّأي ويركبوا متن الخطأ؛ وهذا عمر بن الخطّاب ﷺ -وهو أشد الصّحابة في قبول الرّوايات- خفيت عليه دية الجنين؛ فراح يسأل النّاس: «أذكّر الله امرءاً سمع من النّبيّ ﷺ في الجنين شيئاً!»؛ فقام حَمَلُ بن مالك بن النّابغة فقال: «كنتُ بين جاريتين لي -يعني ضرّتين- فضربتْ إحداهما بمسطّح؛ فألقت جنيناً ميّتاً؛ فقضى فيه رسول الله ﷺ بغرّة»؛ فقال عمر: «لو لم أسمع فيه لقضينا فيه بغيره»، أو قال: «إن كدنا أن نقضي في مثل هذا برأينا»(1).

ومن الضّروريّ التّأكيد على أنّ جملة تلك النّصوص القطعيّة قد كوّنت فيما بعد طائفة من القواعد المحكمة التي أصبح مجتهدو الصّحابة يرجعون إليها في أحكام النّوازل، خاصّة تلك التي تتّصل بسياسة التّشريع والمصالح العامّة، وغدا اللّجوء إليها بمثابة الاتّجاه المباشر إلى إرادة المشرّع المستخلصة من تصريحاته التي تكرّرت

(1) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (8/ 114)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (10/ 58)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (3/ 117)، والحاكم في: «المستدرك»: (3/ 575)، والشّافعيّ في: «المسند»: (ص/ 241).

تكرّراً لا يحصى، واستقرئ من مجموعها أصولٌ قارّةٌ يعرف بها ما يحبّ وما يكره.

إذ دلّ الاستقراء على أنّ الإحاطة بالنّصوص على وجه دقيق؛ تُكسب صاحبها معرفةً لا تكاد تخطئ بما هو موافقٌ لتلك النّصوص وما هو مخالف لها؛ دون الرّجوع إلى ألفاظها وصياغاتها؛ وفي هذا المعنى يقول العزّ بن عبد السّلام رَحِمَهُ اللَّهُ : «ومن تتبّع مقاصد الشّرع في جلب المصالح ودرء المفاسد-: حصل له من مجموع ذلك اعتقاد أو عرفان بأنّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالها؛ وأنّ هذه المفسدة لا يجوز قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماع ولا نصّ ولا قياس خاصّ-: فإنّ فهم نفس الشّرع يوجب ذلك»[(١)].

ولمّا كان أبرز من يصدق عليهم هذا التّوصيف هم الصّحابة الكرام ؛ فإنّ هذه المعرفة الضّروريّة التي اكتسبوها من القواطع المكرّرة في الكتاب والسّنّة وتطبيقاتها في فترة التّنزيل؛ قد أتاحت لهم الرّجوع في النّوازل إلى مضامينها مباشرة، ومن خلال اجتهاداتهم وفتاويهم وأقضيتهم؛ اتّضحت مشروعيّة بعض القواعد حتى صارت أصولاً ثابتة على نحو ما تؤكّده قواعد نفي الضّرر واعتبار الأعراف والعادات القائمة زمنَ التّشريع، وكذلك اجتهاداتهم وفق ما تقتضيه المصالح المرسلة وقواعد الاجتهاد الاستثنائيّ-: فكلّ تلك قواعد استخلص الصّحابة مضامينها من معقول النّصوص القطعيّة بالدرجة الأولى؛ ومن تأكيداتها وتقريراتها

(١) قواعد الأحكام: (٢/ ٣١٤).

الواردة في النّصوص الظّنّيّة.

على أنّ سبب مجيء دلالات هذه النّصوص قاطعة متناهية الصّراحة هو أنّها ترتبط بخلود الشّريعة وكمالها؛ وهما خاصّيّتان قوامُهُمَا الاطّراد في الزّمان والاطّراد في الشّمول والبيان؛ ذلك أنّ دوامَ هيمنةِ التّشريعِ على الواقع مرتبطٌ بمدى صلاحيته لكلّ زمان ومكان وقابليّته للتّطبيق في سائر الظّروف، كما أنّ شمول الأحكام لكلّ حاجات النّاس طَارِفِهَا وتَلِيدِهَا موقوفٌ على مدى قدرة النّصّ البيانيّة على الوفاء بتوفير الأحكام اللّازمة في ميقاتها-: وذانك الأمران تكفّلتْ بهما قواطع النّصوص على وجه الكمال؛ خاصّة تلك النّصوص التي جاءت سياقاتها كلّيّة وعامّة، أو تلك التي عُنِيَتْ ببيان العلل والمناطات، وفوّضت تعيين الأحكام -بناءً عليها- إلى المجتهدين والعلماء.

ومن أوضح الشّواهد وأدقّها في الإبانة عن هذا المعنى أنّ عمر ابن الخطّاب ﷺ حين كلّم أبا بكر ﷺ في إيقاف سهم المؤلّفة قلوبهم؛ كان اجتهاده ساعتئذٍ مستنداً إلى صياغة النّصّ القرآنيّ ذاته؛ وهو نصٌّ مفسَّر؛ غير أنّ صياغته القاطعة جاءت مُشعرةً بالعلّة أكثر من إشعارها بالمحلّ؛ فقد عيّنت المستحقَّ للزّكاة بأنّه من «المؤلّفة قلوبهم»؛ وتأليفُ القلبِ معنىً قائمٌ بحالةٍ مؤقّتةٍ قد تطولُ وقد تقصر؛ ولكنّها ليست دائمة بحال من الأحوال-: لذا كان حكم استحقاق الزّكاة مرهوناً بالوصف الذي اشتقّت منه تسمية هذا النّوع من المستحقّين.

هذا؛ وإنّ ممّا ينبني على خاصّية القطع في هذه النّصوص؛ أن تكون هي الأساسَ المرجعيّ الذي تقوم عليه اجتهادات المجتهدين، وأن يكون الحكم على التصرّفات والاجتهادات بالصّحّة والبطلان مرهوناً بمدى شهادة هذه القواطع لها بالموافقة والمخالفة؛ ومن ههنا قرّر العلماء أنّ الاجتهاد يُنقض إذا خالف نصَّ الكتاب أو نصَّ السّنّة؛ لأنّ النّصوصيّة تعني اليقين والقطع كما تعني رفض تجديد الاجتهاد في مفاداتها وأحكامها؛ لأنّها بيّنة بنفسها ولا حاجة بها إلى اجتهاد مستأنف.

والاجتهاد الوحيد الذي يمكن أن يتوجّه إلى هذا النّوع هو اجتهاد التّطبيق فحسب؛ لأنّه حينئذ من بابِ تحقيقِ المناط، وتحقيقُ المناط ضربٌ من التّنزيل على الواقع الفعليّ؛ ولا صلة له بتعيين دلالة النّصّ أو تغييرها-: ومن ههنا كان سائغاً -بل واجباً- أن يجتهد فيه المجتهدون سواء في دائرة النّصوص القطعيّة أو الظّنّيّة.

ولئن كانت القواطعُ التي جاءت صياغاتها كلّيّةً بهذه المثابة والقيمة والأثر؛ فإنّ القواطع التي جاءت ترسمُ أحكاماً فرعيّةً لقضايا جزئيّة هي أيضاً ذات قيمة لا تختلف عن قيمة الكلّيّات العامّة؛ لأنّها لم تأت على هذا النّحو المتناهي في الصّراحة والوضوح:- إلّا لأنّ الشّارع قد علم أنّها ضماناتٌ لمصالحَ ثابتةٍ لا يُخْنِي عليها الزمنُ، ولا تَخِيسُ بكفالتها تلك الدّلالات-: فكانت بهذا موفورةَ الاعتبارِ شرعاً، وراسخةَ القوّةِ في البيان

وضعاً؛ لأنّها كوّنت سلسلةَ الأحكام التي أصبحت فيما بعد موسومة بـ«المعلوم من الدّين بالضّرورة».

* * *

المطلب الثّاني

شمول مقاصد التّشريع الجوهريّة

من الأسس المرجعيّة التي كان يحتكم إليها فقهاء الصّحابة ومجتهدوهم علاوةً عن النّصوص القطعيّة-: المقاصد المطلقة التي هي أصولٌ كلّيّة تدخل في بنية سائر المقاصد الشّرعيّة الأخرى على اختلاف رتبها وأنواعها، وتشكّلُ الرّوحَ الجوهريّة التي تكوّن مضامينها وحقائقها؛ ونظراً لشمول هذه المقاصد سائرَ أصول التّشريع وقواعده وجزئيّات أحكامه-: فإنّ أليقَ التّسميات بهذا النّوع -في نظري- هو «المقاصد الجوهريّة».

ولقد كوّنت هذه المقاصد في عصر الخلافة الرّاشدة ركائز مرجعيّةً ذات بال؛ فقد كان الاستناد إليها في تسويغ الإقدام على الفعل أو التّرك، وفي طرائق التّكييف والتّنفيذ لمقتضيات النّصوص العامّة والخاصّة بمثابة الأدلّة الصّريحة التي لا تقبل النّقض أو التّأويل؛ نظراً لكونها قد تقرّرت في عشرات الأدلّة النّصّيّة القطعيّة، وأكّدت حاكميّتَها محكماتُ الأدلّة القوليّة والفعليّة التي أحاط بها الصّحابة في الفترة النّبويّة من تاريخ التّشريع.

وتتمثّل هذه المقاصد الجوهريّة في أصلين اثنين: هما أصل العدل، وأصل المصلحة:-

الفرع الأوّل

أصل العدل

ينبثق مفهوم العدل من معنى إعطاء الحقّ لأهله بما يحقّق لهم المصالح المشروعةَ على وجهٍ يرفع الظّلم عنهم في ضوء التّوازن المعنويّ والماديّ(١).

ويعتبر هذا المفهوم عنصراً تكوينيّاً في بنية سائر المقرّرات الشّرعيّة العقديّة والفرعيّة، وروحاً منبثّةً في منظومة الأحكام الشّرعيّة كلّها؛ لتأسّسه على الشّمول والإطلاق، وقيامه على النّظرة الكلّيّة والموضوعيّة للحقوق العامّة والخاصّة؛ وقد جاءت تأكيدات القرآن الكريم تقرّر هذا الشّمول والإطلاق فيما لا يحصى من الآيات؛ ففي سورة النّساء يقول ربّنا: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا فَلَا تَتَّبِعُواْ ٱلْهَوَىٰٓ أَن تَعْدِلُواْ وَإِن تَلْوُۥٓاْ أَوْ تُعْرِضُواْ فَإِنَّ ٱللَّهَ كَانَ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرًا ﴿١٣٥﴾﴾(٢)، ويقول أيضاً: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ لِلَّهِ شُهَدَآءَ

(١) يراجع حول مفهوم العدل:
الدّريني، الحقّ ومدى سلطان الدّولة في تقييده: (ص/٤١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/١٧٧-١٧٩)، والمقاصد الجوهريّة للتّشريع الإسلاميّ للمؤلّف أيضاً: (ص/٢٤).

(٢) [سورة النّساء: ١٣٥].

بِٱلْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَـَٔانُ قَوْمٍ عَلَىٰٓ أَلَّا تَعْدِلُوا۟ۚ ٱعْدِلُوا۟ هُوَ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ ﴿٨﴾﴾[١].

وقد كان العدل معياراً مرجعيّاً لفقهاء الصّحابة يكشفون به عن مدى وجاهة الاجتهاد بالرّأي في ذلك العهد؛ كما كانوا يحتكمون إليه حين يجدون أنّ العمومات الظّاهرة تناقض المعاني المؤسِّسة لها والعلل التي كوّنتها؛ ممّا جعلهم يتّخذون من العدل وسيلةً لضمان الاتّساق بين أشكال الأحكام وعللها القريبة والعليا؛ حتى لا يقعوا في مناقضة قصد الشّارع بسبب طردهم إجراءَ الأحكامِ على صورةٍ واحدةٍ دون ملاحظةِ التّغيّر الطّارئ على بنية عللها التّكوينيّة وغاياتها الباعثة على وضعها ابتداء.

لقد ورّث عثمان بن عفان رضي الله عنه المبتوتة في مرض الموت من مطلّقها[٢]؛ لأنّه رأى أنّه ليس من العدل أن تُقيم المرأةُ عند الرّجل تملأُ بيتَه حياةً ورُواءً؛ حتى إذا رأى نفسه قد أشرف على الموت بتَّ طلاقها ليحرمها من ميراثه؛ كي تَخْلُصَ تركتُه لعصبته وذوي قرباه، وكي لا ينتقل جزءٌ من ثروته إلى رجلٍ آخرَ فيما لو تزوّجت بعده؛ وهو غرضٌ غير مشروعٍ ولا مقبولٍ في ميزان العدل والإنصاف؛ فإنّ المرأة ربّما بقيت بعد زوجها أيِّماً إلى أن تلحق به؛ وقد تكون فقيرةً لا عائلَ لها ولا قيّمَ عليها-: ومن الظّلم أن تلقى هذا المصير المحزن.

---

(١) [سورة المائدة: ٨].

(٢) سيأتي ذكر القصّة وتخريجها: (ص/ ٢٣٤).

وحين ذهب عمر بن الخطّاب ﷺ إلى المفاضلة في العطاء؛ كان قد انطلق من قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَـٰتَلَ ۚ أُو۟لَـٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُوا۟ مِنۢ بَعْدُ وَقَـٰتَلُوا۟ ۚ وَكُلًّا وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْحُسْنَىٰ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ خَبِيرٌ﴾ (1)؛ وليس من العدل ولا من التّسوية أن يكون الجميعُ سواءً فيما أفاء الله عليهم بفضل المجاهدين السّابقين(2)؛ لذا قال عمر ﷺ حين خوطب في أمر المفاضلة: «ما يريد ابن الخطّاب -أنشدك الله- إلّا العدل والتّسوية!»(3).

ومن أظهر الصّور الرائعة على احتكامهم إلى العدل حتى مع أنفسهم وذويهم حين يتعلّق الأمرُ بتطبيق الأحكام الشّرعيّة وتنفيذها-: ما حصل في عهد عمر ﷺ في مسألة إقامة حدّ الشّرب على ابنه عبد الرحمن؛ ذلك أنّه قد شرب الخمرة في مصر فأقام عليه عمرو بن العاص الحد في صحن داره ولم يشهد ذلك أحد من المسلمين؛ فبعث عمر إلى ابن العاص يؤنّبه على ذلك ويقول: «ولكن قلت: هو ولد أمير المؤمنين؛ وقد عرفت أن لا هوادةَ لأحدٍ من النّاس عندي في حقّ يجب لله عليه؛ فإذا جاءك كتابي هذا فابعث به»، ولمّا وصل ابنه المدينة -وكان مريضاً- تعلّلَ لأبيه بأنّه سيموت إذا أعاد ضربه؛ فقال له عمر دون أن تغلبه الهوادة في

(١) [سورة الحديد: ١٠].
(٢) محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٨٤).
(٣) أبو عبيد، كتاب الأموال: (ص/ ٢٦٣).

مُدَارَأَةِ شُعور الأبوّة: «إذا لقيتَ ربّكَ فأعلمه أنّ أباك يقيم الحدود!»(١).

لقد كان بوسع عمر رضي الله عنه أن يكتفي بضرب عمرو بن العاص لابنه في الشّرب، ثم يحمّل مسؤوليّة عدم إعلان تلك العقوبة وتبعتها على ابن العاص نفسه؛ لأنّ الخطأ خطؤه:- غير أنّ الرغبة في طرد مقتضيات العدل قد دفعته إلى معاودة ضربه؛ وهي معاودةٌ لا تستندُ إلّا إلى الاجتهاد بالرّأي، في ضوء أصول العدل المطلق والشّامل.

والآثار الواردة عنهم في تأكيد دور العدل كثيرةٌ كثرةً لا تكاد تحصر؛ وتتّفق جميعها في تقرير أنّ الاجتهاد بسائر أنواعه يفتقر إلى مباني العدل وأصوله، وأنّه مهما بلغ المجتهد من إحاطة بأدوات الاجتهاد فليس يسعه أن يتجاوز استخدام أصول العدل ومقتضياته اكتفاءً بغيره عنه؛ لأنّ هذا التّجاوز إن ساغ في جانب من جوانب الاستدلال-: فلا يسوغ أن يقع في الأسس المرجعيّة التي تمثّلها النّصوص القطعيّة والمقاصد الجوهريّة.

نقل الخطيب البغداديّ عن الإمام الشّافعيّ رحمه الله أنّه قال: «لا يحلّ لأحدٍ أن يفتي في دين الله إلّا رجلاً عارفاً بكتاب الله؛ بناسخه ومنسوخه، وبمحكمه ومتشابهه، وتأويله وتنزيله، ومكّيّه ومدنيّه، وما أريد به، وفيما أنزل، ثم يكون بعد ذلك بصيراً

(١) ذكره الطبري في تاريخ الأمم والملوك: (٣/ ٤٣٣)، وابن الجوزي في سيرة عمر: (ص/ ١٦٦-١٦٧).

بحديث رسول الله ﷺ، وبالنّاسخ والمنسوخ، ويعرف من الحديث مثل ما عرف من القرآن، ويكون بصيراً باللّغة؛ بصيراً بالشّعر وما يحتاج إليه للسّنّة والقرآن، ويستعمل هذا مع الإنصاف، وقلّة الكلام، ويكون بعد هذا مشرفاً على اختلاف أهل الأمصار؛ وتكون له قريحة بعد هذا؛ فإذا كان هذا هكذا فله أن يتكلّم ويفتي في الحلال والحرام، وإذا لم يكن هكذا فليس له أن يفتي»[١].

* * *

(١) الفقيه والمتفقه: (٢/ ٣٣١-٣٣٢).

الفرع الثّاني

أصل المصلحة

يرجع مضمون المصلحة إلى غاية التّسخير الإلهيّ لكلّ ما في الأرض من منافع؛ كي يستخدمها النّاس في سبيلِ حفظِ حياتهم وما يتّصل بها من متطلّبات؛ ليستقيم لهم الأمر في الحياة الدّنيا وفي الأخرة؛ وهو المقصد الذي أنـزلت الشّرائع وتوالت الرّسالات والنّبوّات لتقريره وحفظه ورعايته؛ حتى لا تفسده الأهواء، أو تطحنه نوازع الشرّ وأمراض النّفوس(١).

من ههنا أكد علماء الشّريعة ونظّارها أنها ما جاءت إلّا لمصلحة العباد في المعاش والمعاد، وقرروا أن مقاصد الشّريعة كلّها راجعة إلى رعاية المصالح ودرء المفاسد(٢).

وتأسيساً على هذا الاعتبار؛ فإن الصّحابة الكرام ﷺ قد ضربوا أروع الأمثلة على رعاية المصالح وحمايتها والرّجوع إليها، ونهجوا مسالك دقيقة في سبيل تحصيلها وتنميتها، وسنّوا منهجاً دقيقاً في الموازنة بينها إذا تعدّدت وتزاحمت؛ أو انتقلت محالّها بسبب

---

(١) يراجع مفهوم المصلحة في:
الغزالي، المستصفى: (١/ ٢٨٦)، وابن قدامة، روضة الناظر: (ص/ ١٦٩)، والزركشي، البحر المحيط: (٦/ ٧٦)، والشوكاني، إرشاد الفحول: (ص/ ٢٤٢).
(٢) ابن عبد السلام، قواعد الأحكام: (١/ ٦-٧)، والشّاطبي، الموافقات: (٢/ ٥-٨)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٣/ ١١-١٢).

انتقال معانيها وعللها وموجباتها؛ وكان ذلك منهم وفاء عظيما لما فهموه من غايات التّشريع، وتطبيقاً دقيقاً لما تلقّوه عن النّبيّ ﷺ.

ورغم أنّ المعضلات الفقهيّة والمشكلات الاجتماعيّة قد كانت في عهدهم من الكثرة بحيث يعجز الحصر أن يحيط بها من جرّاء الفتوحات وتسارع الأحداث وتغيّر الأحوال على جميع الأصعدة؛ إلّا أنّهم قد استطاعوا السّيطرة على تلك الأوضاع وإخضاعها لسلطان الشّريعة والتّكيّف مع مضامينها.

ورغم أنّ تطبيقات المصلحة في عهدهم كانت شاملةً لسائر أنواع المسائل والقضايا؛ إلّا أنّ أظهر مجالاتها في تلك الفترة هو ميدان السّياسة وإدارة شؤون الدّولة ومرافقها العامّة، ثم يليها مجال المعاملات الجارية بين النّاس؛ على نحو ما جرى في عهدهم من تضمين الصّنّاع حفاظاً على مصالح النّاس؛ خشية أن تهدرها الخيانة وضعف الوازع اتّكاءً على أنّ أيدي الصّنّاع محمولة على الأمانة؛ حتى قال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حين ضمّن الأُجَراء ما يتلف بأيديهم من حوائج النّاس: «لا يصلح النّاس إلّا ذاك»[(١)]، وكان هذا التّضمينُ استهداءً بمقاصد الشّريعة العامّة التي تهدف إلى صيانة أموال النّاس وحفظ مصالحهم من الضّياع والإهدار[(٢)]، واتّكاء على كون المصلحة الحقيقيّة أصلاً محكماً لا يسوغ تفويته

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ١٢٢)؛ ونقل عن الشّافعيّ تضعيفه، ورواه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ٣٦٠).

(٢) محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٩٣).

مهما كانت الدّوافع والمسوّغات؛ لأنّ مساوقتها تعتبر التزاماً بمقتضيات العلل الشّرعيّة التي هي مبنى المصالح المشروعة كافّة.

وفي هذا المعنى يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي في معرض حديثه عن زيادتهم في عقوبة شارب الخمر: «والذي نقصده هو إثبات أنّهم فعلوا شيئاً لم يكن في زمن رسول الله ﷺ تبعاً لاقتضاء المصلحة، ولا يليق بهم أن يخالفوا فعل رسول الله إلّا إذا علموا أنّ هذا مقصد الشّريعة؛ ففعلهم هذا عين الموافقة؛ ولكنّا سمّيناه مخالفة في موطن محاجّة الخصم الذي لو سلّم معنا هذا المبدأ (مبدأ التّعليل وأنّ بعض الأحكام يتبع المصلحة) لما أطلقنا لفظة المخالفة على شيء من فعلهم»[1].

ومن أمثلة الاجتهادات التي أقدم عليها الصّحابة الكرام لاقتضاء المصلحة المحقّقة-: ما فعله عمر بن الخطّاب رضي الله عنه حين حمى أرضاً لأنعام بيت المال.

وأصل القصّة ما رواه أبو عبيد القاسم بن سلّام بقوله: «أتى أعرابيٌّ عمرَ؛ فقال: يا أمير المؤمنين! بلادنا قاتلنا عليها في الجاهلية، وأسلمنا عليها في الإسلام؛ عَلامَ تحميها؟! قال: فأطرق عمر؛ وجعل ينفخ ويفتل شاربيه -وكان إذا كَرِبَهُ أمرٌ فَتَلَ شاربيه ونفخ-؛ فلمّا رأى الأعرابيّ ما به جعل يردّد ذلك عليه؛ فقال عمر -معلّلاً تصرّفه بالمصلحة-: المال مال الله، والعباد عباد الله، والله لولا ما أحمل عليه في سبيل الله؛ ما حميتُ من

(١) تعليل الأحكام: (ص/ ٦١).

الأرض شبراً في شبر!»[١].

وواضح من التّعليل الذي ورد في آخر القصّة أنّ عمر رضي الله عنه لم يجد أساساً يرجع إليه في تسويغ تصرّفه إلّا الاستناد إلى المصلحة العامّة؛ ولولا أنّها في اعتباره قطعيّة الحجّيّة لما استند إليها في التقّصّي من تبعة رأيه؛ وقد تكرّر هذا الموقف من عمر رضي الله عنه في مواقع كثيرة، وكان سنده فيها غالباً فكرة المصلحة العامّة[٢]؛ معلّلاً بها تارة، ومخصّصاً بها العمومات تارة، ومتّكئاً عليها في تقييد الحقوق والإباحات تارة أخرى.

بل إنّ هذه التصرّفات التي جرى عليها كبار فقهاء الصّحابة رضي الله عنهم قد كوّنت فيما بعد ما سمّي بأصول سياسة التّشريع؛ نظراً لكونها اجتهادات مستأنفة أوجدها استخدام الرّأي في تكييف الأحكام الشّرعيّة في ضوء عللها وأهدافها؛ وإن لم تكن على عهد رسول الله ﷺ؛ لأنّ موافقة أحكام سياسة التّشريع لنصوصه ومقاصده وقواعده لا تعني أن تكون هذه الموافقة بشواهد نصّيّة خاصّة؛ وإنّما مبناها على عدم مناقضة المقاصد الأساسيّة للتّشريع وروحه العامّة وأصوله الكلّيّة؛ ولو لم يَرِدْ بها نصّ خاصّ بعينه[٣].

وهذا المعنى الجليل؛ يؤكّده أبو الوفاء ابن عقيل الحنبليّ

(١) الأموال: (ص/ ٢٢٩).

(٢) الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/ ٨١)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (١٥٤)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٩٣).

(٣) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٤٨-٤٩).

بقوله: «السّياسة ما كان فعلاً يكون معه النّاس أقربَ إلى الصّلاح، وأبعد عن الفساد، وإن لم يضعه الرّسول ﷺ، ولا نـزل به وحي؛ فإن أردت بقولك - يخاطب أحد الشّافعيّة -: (إلّا ما وافق الشّرع)؛ أي لم يخالف ما نطق به الشّرع: فصحيح. وإن أردت: لا سياسة إلّا ما نطق به الشّرع: فغلطٌ وتغليطٌ للصّحابة؛ فقد جرى من الخلفاء الرّاشدين من القتل والتّمثيل ما لا يجحده عالم بالسّنن، ولو لم يكن إلّا تحريق عثمان المصاحف؛ فإنّه كان رأياً اعتمدوا فيه على مصلحة الأمّة، وتحريق عليّ رضي الله عنه الزّنادقة في الأخاديد وقال:

لَمَّا رَأَيْتُ الأَمْرَ أَمْراً مُنْكَرَا أَجَّجْتُ نَارِي وَدَعَوْتُ قُنْبُرَا

ونفي عمر بن الخطّاب رضي الله عنه لنصر بن حجّاج»[1].

وقد حرص ابن القيّم رحمه الله على أنّ يربط هذه التصرّفات الاجتهاديّة المنبثقة عن المصلحة بأصل العدل الذي هو الجناح الآخر للمقاصد الجوهريّة؛ فقال: «فلا يقال: إن السّياسة العادلة مخالفة لما نطق به الشّرع؛ بل هي موافقة لما جاء به؛ بل هي جزء من أجزائه، ونحن نسمّيها سياسة تبعاً لمصطلحهم، وإنّما هي عدل الله ورسوله، ظهر بهذه الأمارات والعلامات»[2].

* * *

(١) ابن القيّم، الطرق الحكمية: (ص/ ١٤).
(٢) المصدر نفسه: (ص/ ١٥).

المبحث الثّاني

اتّجاهات الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر

- ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: دراسة تحليليّة للقضايا المنهجيّة المشتركة بين مجتهدي هذا العصر

المطلب الثّاني: دراسة تحليليّة للقضايا المختلفة بين مجتهدي هذا العصر

المطلب الثّالث: أسباب اختلاف الاتّجاهات التّشريعيّة في هذا العصر

تمهيد

حين انتقل النّبيّ ﷺ إلى الرّفيق الأعلى؛ كان انتقال مهمّة البيان إلى كبار أصحابه الذين لازموه أمرا طبيعيّا؛ ذلك أنّ امتداد الأمانة في أيّ دعوة أو رسالة مرهونٌ بوجود الأمناء الذين استوعبوا أصولها وتقرّرت كلّيّاتها وجزئيّاتها في نفوسهم؛ وبما أنّ الصّحابة الكرام قد تشرّبوا دعوة النّبيّ ﷺ وأحاطوا بمجامعها وأسرارها؛ فقد لزمهم بمقتضى تلك الصّحبة أوّلاً، وبمقتضى إحاطتهم بتفصيلات التّشريع الذي اؤتمنوا عليه ثانياً-: أن يستميتوا في الحفاظ على أحكام ذلك التّشريع، ويستفرغوا الوسع في مدّ سلطانه على واقع الحياة، وأن ينقلوا الأمانة إلى الأجيال التي تليهم.

ولقد بذلوا أقصى ما تبلغه الطّاقات والقدر في سبيل تحكيم الشّريعة وتنفيذ أحكامها، ونهجوا في ذلك التّنفيذ ما ارتأوا أنّه الأقرب إلى الصّواب والأشبه بالحقّ الذي عرفوه.

ولمّا كانت الأفهام والمدارك متفاوتةً بحسب النّـزعات النّفسيّة والاستعداد الفطريّ والتّكوين العقليّ؛ فقد وجدت في آرائهم واجتهاداتهم عناصر منهجيّة مختلفة إلى جانب العناصر المشتركة التي تمثّل الأصول العامّة لمنهجهم الاجتهاديّ.

وفيما يلي بيان أهمّ ما يتعلّق بالقضايا المنهجيّة المشتركة بينهم في عمليّة الاجتهاد، ثم يتلوها بيان القضايا المختلفة:-

المطلب الأوّل

دراسة تحليليّة للقضايا المنهجيّة المشتركة بين مجتهدي هذا العصر

يكاد فقهاء الصّحابة الكرام يتّفقون في عدّة خطوات منهجيّة أثناء بحثهم عن الأحكام الشّرعيّة التي تنزل بهم أو بمن يستفتيهم، وكان هذا التّوارد على سلوك تلك الخطوات نفسها ثمرة لتقرّر العقيدة الصّحيحة في نفوسهم جميعاً؛ وأساسها أنّ المرجعيّة المطلقة إنّما هي لكتاب الله تعالى وسنّة رسوله ﷺ .

لذا؛ كان أهمّ ما يُلاحَظ في طريقة بحثهم عن أحكام الحوادث-: أنّهم يلجأون إلى كتاب الله تعالى عسى أن يجدوا فيه بيانها؛ فإذا لم يجدوا فيه ذلك انتقلوا إلى البحث في السّنن القوليّة أو الفعليّة التي كانوا رواتَهَا المباشرين عن صاحبها ﷺ؛ فإذا أعياهم البحث عن سنّة تتعلّق بموضوع قضيّتهم ولم يظفروا بطائل، أو شكّوا في سلامة الرّواية ودقّتها: لجأوا إلى الاجتهاد الجماعيّ.

وتعتبر هذه الخطوات التي اتّفق فقهاء الصّحابة على اتّباعها بمثابة الأصول المنهجيّة التي تضبط الاستنباط واستخراج الأحكام، وقد كانت مرجعيّة هذه الأصول قد تقرّرت في كتاب الله تعالى أوّلاً، ثم أكّدتها السّنّة التّفسيرية التي عظمت في نفوس الصّحابة

شأنَ الرّجوع إليها.

فقد قال الله تعالى: ﴿وَإِذَا جَآءَهُمۡ أَمۡرٌ مِّنَ ٱلۡأَمۡنِ أَوِ ٱلۡخَوۡفِ أَذَاعُواْ بِهِۦۖ وَلَوۡ رَدُّوهُ إِلَى ٱلرَّسُولِ وَإِلَىٰٓ أُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنۡهُمۡ لَعَلِمَهُ ٱلَّذِينَ يَسۡتَنۢبِطُونَهُۥ مِنۡهُمۡۗ وَلَوۡلَا فَضۡلُ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ وَرَحۡمَتُهُۥ لَٱتَّبَعۡتُمُ ٱلشَّيۡطَٰنَ إِلَّا قَلِيلٗا ٨٣﴾ (١).

وفي الحديث عنه ﷺ أنّه قال: «تركتُ فيكم ما إن تمسّكتم به لن تضلّوا بعدي أبداً؛ كتاب الله وسنّتي»(٢).

وحين لا يتوافر النّصّ الخاص بالمسائل التي كانت تعرض لهم؛ فإنّهم كانوا يلجأون إلى الاجتهاد باعتباره حلّاً وحيداً بعد انفقاد السّند النّصّيّ.

ورغم أنّ الاجتهاد كان قد اتّخذ أشكالاً متعدّدة ومتباينة في عصرهم -على نحو ما سيأتي بيانه في القضايا المنهجيّة المختلفة- ؛ إلّا أنّه في الجملة خيار مشترك؛ بمعنى أنّه كان يمثل الأصل الثّالث الذي يعتمدونه في بيان الأحكام؛ لكنّ الذي يميّز هذا الاجتهاد الجماعيّ عن اجتهاد الرّأي الفرديّ؛ أنّ الاجتهاد الجماعيّ وإن قلّ اللّجوء إليه بعد ظهور الفتنة إلّا أنّه ظلّ أصلاً مرجعيّاً لفقهاء الصّحابة فيما بعد؛ بخلاف اجتهاد الرّأي الفرديّ

---

(١) [سورة النّساء: ٨٣].

(٢) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ١٣٩٥) بلاغاً، والطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٣/ ٦٥)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١١٦١)، وقوّاه الألباني في «السّلسلة الصّحيحة»: (رقم: ١٧٦١).

الذي استمرّ اللّجوء إليه باعتباره وسيلةَ كشف عن مراد الشّارع، وطريقاً إلى تنفيذ أحكامه-: وإن تعدّدت أنظارهم حياله واختلفت في تفصيلات قواعده وطرائقه.

وقد حكى ميمون بن مهران طريقة أبي بكر الصّدّيق ﷺ في سلوك هذه الخطوات واعتمادها أصولاً منهجيّة في تعرّف الأحكام فقال: «كان أبو بكر الصّدّيق إذا ورد عليه حكمٌ نظرَ في كتاب الله تعالى؛ فإن وجد فيه ما يقضي به قضى به، وإن لم يجد في كتاب الله نظر في سنّة رسول الله ﷺ؛ فإن وجد فيها ما يقضي به قضى به، فإن أعياه ذلك سأل النّاس: هل علمتم أنّ رسول الله ﷺ قضى فيه بقضاء؟ فربّما قام إليه القوم فيقولون: قضى فيه بكذا وكذا؛ فإن لم يجد سنّة سنّها النّبيّ ﷺ جمع رؤساء النّاس فاستشارهم، فإذا اجتمع رأيهم على شيءٍ قضى به»[1].

وتتضمّن هذه الشّهادة النّصَّ على أنّ التّفتيش عن السّنن كان طريقاً يُهرعون إلى سلوكها عند حدوث النّوازل، ولم يكن هذا التّفتيشُ ظاهرةً عامّةً في سائر المسائل؛ لأنّه قد اشتهر تحفّظهم واحتياطهم في قبول الرّواية عن رسول الله ﷺ[2].

وقد حرص عمر بن الخطّاب ﷺ على تأكيد هذا المنهج

---

(١) أخرجه الدّارميّ في: «السّنن»: (رقم: ١٦١): المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٤).

(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (ص/ ٢٠)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٠١)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/ ١١٨).

ليصبح أصلاً مستقرّاً في البحث عن الأحكام؛ فقال في كتابه الذي أرسله إلى شريح قاضيه: «إذا حضرك أمرٌ لا بدّ منه فانظرْ ما في كتاب الله فاقض به؛ فإن لم يكن ففيما قضى به رسول الله ﷺ؛ فإن لم يكن ففيما قضى به الصّالحون وأئمّة العدل؛ فإن لم يكن فأنت بالخيار، فإن شئت أن تجتهد رأيك فاجتهد رأيك، وإن شئت أن تؤامرني، ولا أرى مؤامرتك إيّاي إلّا خيراً لك، والسّلام»[1].

وروى عبد الرحمن بن يزيد عن عبد الله بن مسعود رضي الله عنه أنّهم أكثروا عليه ذات يوم؛ فقال: «إنّه قد أتى علينا زمانٌ ولسنا نقضي، ولسنا هناك، ثم إنّ الله بلّغنا ما ترون؛ فمن عرض عليه قضاء بعد اليوم فليقض بما في كتاب الله؛ فإن جاءه أمرٌ ليس في كتاب الله ولا قضى به نبيه ﷺ؛ فليقض بما قضى به الصّالحون»[2].

والخلاصة أنّ ترتيب المصادر على هذا المنهج كان يشكّلُ ركائزَ الوحدة المنهجيّة للاجتهاد الفقهيّ؛ فيكون التّرتيب الدّقيق لهذه المصادر متدرّجاً على هذا النّحو:-

أوّلاً- كتاب الله تعالى.

ثانيا- السّنّة النّبويّة؛ سواء كانت بيانية أو مستقلّة بالتّشريع.

---

(١) أخرجه النّسائي في «المجتبى»: (رقم: ٥٣٠٤): كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتّفاق أهل العلم، والضّياء في «المختارة»: (١/ ٢٣٨-٢٣٩) وصحّحه، والبيهقي في «السّنن الكبرى»: (٣/ ٤٦٨) بلفظ مقارب، كما رواه الحميدي كما في إعلام الموقعين: (١/ ٦٧)؛ وصحّحه ابن حزم في «الإحكام»: (٧/ ٤٤٤) وغيره.

(٢) سبق تخريجه: (ص/ ٢٢).

ثالثا- الاجتهاد الجماعيّ؛ الذي كان يعتبر مادّة للإجماعات التي حصلت في عهدهم.

رابعا- القياس على ما في الكتاب والسّنّة؛ وسيأتي الحديث عنه.

وواضح من المصدرين الأوّلَين أنّهما لا يعتبران مسالك اجتهاديّة ولا مظاهر للرّأي الفقهيّ؛ غير أنّ اللّجوء إليهما كان إطاراً عامّاً يتحرّك في نطاقه الرّأي بجميع شعبه وأنواعه، وإنّما كان الخلاف أحياناً يقع في مدى الدّور الذي يقوم به الرّأي في استخلاص المضامين من نصوص الكتاب والسّنّة؛ من حيث توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ أو الاقتصار على المضمون المباشر فقط، ومن حيث أثر التّأويل في إزالة الخفاء عن النّصّ، واستثمار اللّوازم غير المباشرة لدلالات نصوصهما في استنباط الأحكام، ومن حيث قضايا أخرى سيأتي بيانها عند الحديث عن مجالات الرّأي في الاجتهاد البيانيّ.

وإذا كان من اللّازم بيان المظاهر المشتركة لاستخدام الرّأي في هذه المصادر بين رجالات الفقه في هذا العصر؛ فإنّ من الواجب الإشارة إلى أنّهم كانوا -في عهد أبي بكر وعمر بشكل أكثر- قد سلكوا سبيل الاحتياط في قبول الرّواية عن رسول الله ﷺ؛ حتى لا يتساهل النّاس في التّحديث عنه أو الكذب عليه، أو الغلط في النّقل عنه؛ فقد كان أبو بكر وعمر لا يقبلان حديثاً إلّا إذا أحضر راويه شاهداً على ما يرويه، وكان عليٌّ لا يقبل حديثاً إلّا إذا

استحلف الرّاوي[(١)]؛ ولهم في ذلك مسالك شتّى تتّفق في دلالتها على حيطتهم في الرّواية عن النّبيّ ﷺ؛ إلّا أنّ هذا الاحتياط الذي تزعمه أكثر الخلفاء الرّاشدين قد خفّت وطأته بعد أن استقرّت الأحكام العامّة وأصول النّظام الاجتماعيّ للأمّة.

ولقد كان من أكبر الدّوافع التي حملتهم على الاحتياط في الرّواية-: ذلك الحرص البالغ على حماية الكلّيّات التّشريعيّة التي تضمّنتها عموماتُ القرآنِ من أن تحتوشها كثرةُ التّخصيصات؛ ممّا قد يفرغها من مضامين الخلود والاطّراد، علاوةً عن أنّهم كانوا يعتقدون أنّ صلاحية الشّريعة لكلّ الأزمنة والأمكنة ليست رهينةً لوجود الأدلّة الجزئيّة الخاصّة؛ لعلمهم أنّ الجزئيّاتِ الواقعيّةَ غيرُ متناهيةٍ ولا محصورة؛ وإنّما سبيل الهيمنة عليها أصولُ الأدلّة وكلّيّاتُ النّصوص؛ كتاباً كانت أو سنّة، يعضدها تحكيم «وضع المشروعات» على النّحو الذي يتحصّل لأرباب الإحاطة واستقراء الشّريعة.

يقول إمام الحرمين الجوينيّ رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان هذا المَنـزِعِ لدى الصّحابة الكرام: «وهكذا سبيل التّصرّف في الوقائع المستجدّة التي لا يوجد فيها أجوبة العلماء معدّة؛ وأصحاب المصطفى -صلوات

(١) تراجع نماذج من احتياطهم في:
ابن قتيبة، تأويل مختلف الحديث: (ص/ ٤٨-٤٩)، ومحمّد عجّاج الخطيب، السّنّة قبل التّدوين: (ص/ ٩٢)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٠١)، ومحمّد مصطفى شلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/ ١١٨).

الله عليه ورضي عنهم- لم يجدوا في الكتاب والسّنّة إلّا نصوصاً معدودة وأحكاماً محصورة محدودة، ثم حكموا في كلّ واقعة عَنَّتْ؛ ولم يجاوزوا وضعَ الشّرع، ولا تعدّوا حدوده-: فعلّمونا أنّ أحكامَ الله تعالى لا تتناهى في الوقائع؛ وهي مع انتفاء النّهاية عنها صادرةٌ عن قواعد مضبوطة»[(١)].

على أنّ القياس وهو أقوى شعب الرّأي؛ قد تقرّرت في عهدهم أُسّيّتُه للاجتهاد في استنباط الأحكام؛ باعتباره وسيلةً لإلحاقِ المسائل المسكوت عن أحكامها بالمسائل المنطوق بأحكامها؛ ورغم أنّه ليس ممكناً الادّعاءُ بأنّ القياسَ في رتبة النّصوص ولا في رتبة الإجماع؛ إلّا أنّه كان أصلاً اجتهاديّاً ومصدراً إلحاقيّاً مشتركاً بين جميع فقهاء الصّحابة الكرام في هذا العصر.

وفي هذا المعنى يقول ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «فالصّحابة رضي الله عنهم مثّلوا الوقائع بنظائرها، وشبّهوها بأمثالها، وردّوا بعضها إلى بعض في أحكامها، وفتحوا للعلماء باب الاجتهاد، ونهجوا لهم طريقه، وبيّنوا لهم سبيله»[(٢)].

وقد نقل ابن السّمعاني وغيره إجماعَ الصّحابة على الأخذ بالقياس، وأنّه حجّة شرعيّة وأصل من أصول الشّرع[(٣)]؛ بل لقد كان إجماع الصّحابة على مشروعيّة استعماله أقوى أدلّة الجمهور

(١) غياث الأمم: (ص/ ١٩٢).
(٢) إعلام الموقعين: (١/ ١٦٦-١٦٧).
(٣) ابن السّمعاني، قواطع الأدلّة: (٢/ ٥٤٣).

على مشروعيّة القياس.

يقرّرُ هذا الاستدلَ صفيُّ الدّين الهنديّ رَحِمَهُ اللَّهُ فيقول: «خامسها -أي أدلّة القياس-: الإجماع؛ وهو المعوّل عليه لجماهير المحقّقين من الأصوليّين؛ وتقريره أنّ العمل بالقياس مجمعٌ عليه بين الصّحابة؛ فكلّ ما كان مجمعاً عليه بينهم فهو حقّ؛ فالعمل بالقياس حقّ. بيان المقدّمة الأولى: العمل بالقياس كان شائعاً ذائعاً فيما بين الصّحابة من غير إنكار من أحدٍ منهم فكان إجماعاً»[1].

وسيأتي ذكر شواهد من أقيستهم عند الحديث عن منهجهم في بيان ما لا نصّ فيه.

* * *

(١) نهاية الوصول: (٧/٣١٠٨-٣١٠٩).

المطلب الثّاني

دراسة تحليليّة للقضايا المنهجيّة المختلفة
بين مجتهدي هذا العصر

رغم أنّ النّصوص والإجماع والقياس -إضافةً إلى الاجتهاد بمفهومه العامّ- كانت تمثّل أصولاً منهجيّة مشتركة بين مجتهدي الصّحابة؛ إلّا أنّ ثمّةَ تبايناً في كثير من التّفصيلات التي ترجع إلى كلّ أصل من هذه الأصول؛ ذلك أنّهم وإن اتّفقوا على مشروعيّة الاستناد إلى القياس أو الاجتهاد مثلاً؛ غير أنّهم كانوا يختلفون - إلى حدّ ما - في مقدار الاعتماد عليهما، وفي مدى التّوسيع والتّضييق من مجال عملهما؛ كما أنّه لم تتّفق كلمتهم حول الأحوال التي يسوغ فيها اللّجوء إلى بعض المسالك والأصول الإجرائيّة؛ وإن كانوا قد تظاهروا في الجملة على مشروعيّتها وعلى اعتبارها أصولاً عامّة للاجتهاد بالرّأي؛ بل لقد وُجد بينهم الاختلاف في طرائق الاستدلال بالنّصوص نفسها؛ إمّا بسبب تفاوتهم في فهمها والإحاطة بمدلولات ألفاظها ومعانيها، وإمّا بسبب تباين منازعهم في توجيه التّعارض الظّاهريّ بينها؛ غير أنّ هذا التّباين وإن كان كثيراً في اجتهاداتهم إلّا أنّه لا يعتبر سمةً منهجيّة لها؛ وإنّما قصاراه أن يكون خلافاً فرعيّاً وَلَّدَتْهُ أسبابٌ ذاتيّةٌ في شخصِ المجتهد أو في ذات الدّليل.

وإذا كان لا بدّ من بيان أهمّ المظاهر المختلفة في مناهج مجتهدي هذا العصر من الصّحابة الكرام؛ فإنّه يمكن تصنيف هذه المظاهر على النّحو التّالي:

المظهر الأوّل

الاختلاف في نوعية المسلك

لقد اختلفوا في مدى الاعتماد على بعض مسالك الرّأي وطرائقه؛ فقد كان ابن عمر ﷺ وهو أحد الفقهاء المعتبرين في عصر الخلافة الرّاشدة لا يعتمد في الأغلب على مبدأ الاستصلاح، ولا يميل إلى تحكيم المعاني التي يقوم عليها؛ بل كان يقتصر غالباً على المنصوص؛ فإذا لم يجد نصّاً في المسألة أحجم عن الفتوى إلّا في أحوال نادرة كان يجتهد رأيه(١).

كما يظهر بجلاء أنّ عمر ﷺ كان يعتمد كثيراً على «السّابقة القضائيّة»؛ بمعنى أنّه إذا لم يجد نصّاً في الكتاب ولا في السّنّة رجع إلى أقضية أبي بكر؛ يقول ميمون بن مهران في تتمّة الأثر الذي سبق إيراده في المطلب السّابق: «وكان عمر يفعل ذلك؛ فإذا أعياه أن يجد ذلك في الكتاب والسّنّة سأل: هل كان أبو بكر قضى

(١) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ٨٥١)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ٥١-٥٢).

فيه بقضاء؟ فإن كان لأبي بكرٍ قضاءٌ قضى به، وإلّا جمع علماء النّاس واستشارهم؛ فإذا اجتمع رأيهم على شيء قضى به»(١).

وقد تابعه على هذا النّهج في اعتماد السّوابق القضائيّة بعض فقهاء الصّحابة كابن مسعود وابن عبّاس رضي الله عنهما؛ فقد ذكر القاسم بن محمّد عن أبيه أنّ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه قال: «من عَرَضَ له منكم قضاءٌ فليقض بما في كتاب الله؛ فإن لم يكن في كتاب الله فليقض بما قضى فيه نبيّه ﷺ؛ فإن جاء أمرٌ ليس في كتاب الله ولم يقض فيه نبيّه ﷺ فليقض بما قضى به الصّالحون؛ فإن جاء أمرٌ ليس في كتاب الله ولم يقض به نبيّه ولم يقض به الصّالحون فليجتهد رأيه؛ فإن لم يحسن فليقم ولا يستحي!»(٢).

كما ورد عن عبيد الله بن أبي يزيد أنّه قال: «سمعت ابن عبّاس إذا سئل عن شيء؛ فإن كان في كتاب الله قال به، وإن لم يكن في كتاب الله وكان عن رسول الله ﷺ قال به؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ وكان عن أبي بكر وعمر قال به؛ فإن لم يكن في كتاب الله ولا عن رسول الله ﷺ ولا عن أبي بكر

---

(١) سبق تخريجه: (ص/ ١٥١).

(٢) أخرجه النّسائي في «المجتبى»: (رقم: ٥٣٠٢): كتاب آداب القضاة، باب الحكم باتّفاق أهل العلم، والدّارمي في «السّنن»: (رقم: ١٦٥): المقدّمة، باب الفتيا وما فيه الشّدّة، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٤٩)، وصحّحه ابن حجر في: «موافقة الخبر الخبر»: (١/ ١١٩)، والألباني في «تخريج سنن النّسائي»: (٨/ ٢٣٠).

وعمر اجتهد رأيه»[١].

وعلى هذا فليس مسلّماً الذّهاب إلى أنّ القول باعتماد السّابقة القضائيّة كان منهجاً عامّاً بين فقهاء الصّحابة كما ذهب إلى ذلك بعض الباحثين المعاصرين[٢]؛ ولعلّه حملهم على ذلك عدم التّفريق بين الإجماع السّابق وبين السّابقة القضائيّة.

* * *

(١) أخرجه الدّارميّ في : «السّنن»: (رقم: ١٦٦): المقدمة، باب الفتيا وما فيه من الشدة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١١٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٧/ ٢٤٢)، وابن سعد في: «الطّبقات الكبرى»: (٢/ ٣٦٦)، والحاكم في: «المستدرك»: (١/ ١٢٧)، وابن حزم في: «الإحكام في أصول الأحكام»: (٥/ ٢٠٦)، والخطيب في: «الفقيه والمتفقّه»: (٢/ ٢٠٢-٢٠٣).

(٢) كالدكتور معروف الدواليبي في «المدخل إلى علم أصول الفقه»: (ص/ ٧٣)، وعبد المجيد الذبياني في «تاريخ الفقه الإسلاميّ»: (ص/ ٥٣).

المظهر الثّاني

الاختلاف في مقدار الأخذ بمسالك الرّأي

إذ رغم تظاهرهم على الأخذ بأصول الاجتهاد بالرّأي في الجملة إلّا أنّهم اختلفوا في مقدار اعتمادها كثرة وقلّة؛ فقد عُرف عمرُ مثلاً بالاجتهاد المصلحيّ، واعتمد كثيراً على أصل الذّرائع والاستحسان؛ بينما كان أكثرُ ميل عليٍّ وابن مسعود وأمثالهما إلى القياس(١)؛ ففي الوقت الذي نجد فيه عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه يفتي فيمن تزوّجت في عدّتها بالتّفريق بينها وبين من دخل بها على أنّها إذا انقضت عدّتها من الأوّل جاز لها أن تتزوّج الآخرَ إن شاءت؛ تمسّكاً بالبراءة الأصليّة والجريان على القياس؛ إلّا أنّنا نجد عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه قد أفتى بتأبيد حرمتها على من تزوّجها في أثناء عدّتها؛ معاملة بنقيض المقصود؛ وهو منـزعٌ من منازع سدّ الذّرائع قوامه أنّ «من استعجل شيئاً قبل أوانه عوقبَ بحرمانه».

وأصل القصّة -كما رواها سعيد بن المسيّب وسليمان بن يسار- أنّ طليحة الأسديّة كانت تحت رشيد الثّقفي؛ فطلّقها، فنكحتْ في عدّتها؛ فضربها عمرُ بن الخطّاب وضرب زوجها بالمِخْفَقَةِ ضرباتٍ وفرّقَ بينهما، ثم قال عمرُ بن الخطّاب: «أيّما امرأةٍ نكحتْ في عدّتها؛ فإن كان زوجُها الذي تزوّجها لم يدخل بها-: فُرِّقَ بينهما،

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/١٧).

ثم اعتدّتْ بقيّةَ عدّتها من زوجها الأوّل، ثم كان الآخرُ خاطباً من الخطاب؛ وإن كان دخلَ بها-: فُرِّقَ بينهما، ثم اعتدّت بقيّةَ عدّتها من الأوّل، ثم اعتدّت من الآخر، ثم لا يجتمعان أبداً!!»، قال مالك وقال سعيد بن المسيّب: «ولها مهرها بما استحلّ منها»[١].

ويمكن القول بأنّ ممّن غلبت نزعتُهُ إلى القياس ميلَهُ إلى طرائق الرّأي الأخرى زيد بن ثابت وعائشة أمّ المؤمنين وابن عبّاس ؛ غير أنّ هذا التّصنيف لهؤلاء الأعلام ليس على إطلاقه، وإنّما تتحكّم فيه خصائص الحادثة أو النّازلة، كما يتحكّم فيه حجم المسؤوليّة التي يتولّاها المجتهد منهم في دولة الخلافة؛ وذلك أنّ عثمان وعليّاً ومعاذ بن جبل وغيرهم من أعلام الصّحابة قد مالوا إلى تغليب المصلحة في حادثة قسمة سواد العراق[٢]؛ نظراً لكونهم شركاء في المسؤوليّة عن سياسة الأمّة وإدارة شؤونها الماليّة والاجتماعيّة وغيرها. وكثيراً ما تكون خصائص النّازلة وملابساتها هي التي تحدّد نوع المسلك الذي يتحرّكُ منطقُه في نفسِ مجتهدٍ ويخبو في نفسِ مجتهدٍ آخر.

كما أنّ الذين كانوا في موقع المسؤوليّة من الصّحابة كانوا أكثر إقداماً على الرّأي ممّن لم يكونوا خلفاء أو أعواناً للخلفاء؛ ولا

(١) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ٩٨٣): كتاب النّكاح، باب جامع ما لا يجوز من النّكاح، ورجال إسناده ثقات؛ وانظره في «جامع الأصول» لابن الأثير: (٨/ ١٦٠).

(٢) سبق تخريجه: (ص/ ٨٢).

اختلطوا بشؤون السّياسة والحكم وما يتّصل بهما من قضايا الإدارة والاقتصاد والحرب.

ويقدّم الشّيخ محمّد أبو زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ هذه المضمون نفسه في موردٍ آخر فيقول: «بيد أنّ فريقاً منهم توقّفوا عن أن يفتوا بغير ما ورد به نصّ من الشّارع تنزيهاً لأنفسهم عن أن ينسبوا إلى الشّارع ما هو من آرائهم؛ وهذا الفريق ممّن لم يُختبروا بالحكم وشؤون الدّولة ممّا يضطرّهم إلى البتّ في الأمور، ولو لم يجدوا نصّاً؛ ولم يكن ثمّةَ ضررٌ في توقّفهم عن الإفتاء؛ وامتناعهم عن الخوض في الرّأي وتعرّف وُجوهه. وأمّا الفريق الآخر فقد ابتلي أكثره بالحكم؛ فكان لا بدّ أن يجتهد برأيه ويبتّ في الأمور، وليس من المعقول أن يهمل الخليفة أمراً يتعلّق بإصلاح النّاس إذا لم يجد نصّاً؛ فإنّ سير الأمور يقف، ويؤدّي ذلك إلى الفساد، والحكم أساسه الإصلاح؛ وهو في النّصوص؛ فإن لم توجد كان الاتّجاه إلى المقاصد الشّرعيّة العامّة التي تتضافر على تقريرها مجموعة النّصوص»[(١)].

وكما اشتهر أمير المؤمنين عمر رَضِيَ اللَّهُ عَنْهُ بسدّ ذرائع الفساد وحسم أسباب الفتن؛ فقد اشتهر بكثرة ارتياده مجالات الاجتهاد الاستثنائيّ حين يستدعي الموقفُ إعادة النّظر في إجراء العمومات؛ اعتباراً لمآلات التّطبيق؛ وهو نظرٌ ينطلقُ من ملاحظة سياسة التّشريع ورعاية المصالح.

---

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٢).

وممّا يلاحظ بهذا الصّدد أنّ عبد الله بن مسعود رضي الله عنه رغم شدّة متابعته لعمر رضي الله عنه؛ إلّا أنّ نزعته إلى القياس غلبتْ نزعته إلى رعاية المصالح وسياسة التّشريع؛ ولقد كانت هذه المسألةُ باعثَ حيرةٍ في نفسي منذ سنوات؛ إلى أن انتهى الأمرُ إلى تحديد السّبب الأقرب لهذا الفرق بين هاتين الشّخصيّتين؛ وحاصلُ ذلك أنّ ابن مسعود رضي الله عنه من قبيلة «هذيل»، ومعلومٌ أنّ هذه القبيلةَ اشتهرتْ بفصاحتها ومحافظتها على مراسم البداوة اللّغويّة وعاداتها في الاستعمال؛ ومن شأن المنطق اللّغويّ إذا غلبَ على عقلٍ أن يتسبّبَ في ضمورِ نزعةِ النّظر المصلحيِّ الذي من شأنه أن لا تحبسَهُ مواضعاتُ اللّغة وحدودُها عن تغليبِ منطقِ النّظرِ إلى واقعِ الحادثةِ وصلتها بمنطقِ التّشريع وروحه. هذا النّزوعُ إلى القياس إذنْ-: قد سرى إلى ابن مسعودٍ رضي الله عنه عبرَ أَرُومَتِهِ الهذليّة؛ علاوةً عن طبيعته التي كان لها شيءٌ من شِيَاتِ الصّرامةِ والتّحديد.

وقبيلةُ «هذيل» هذه؛ هي التي أقام فيها الإمامُ الشّافعيُّ رحمه الله نحواً من عشرين عاماً لتلقّي لغة العربِ وآدابها[1]؛ حتى تغلغلَ منطقُ اللّغةِ وروحُها في نفسه وعقله-: وقد عُرفَ الشّافعيُّ بنزعته هو أيضاً إلى القياس، وقلّةِ احتفائه بمنطقِ المصالحِ وسياسة التّشريع؛ مقارنةً بغيره من أئمّة المذاهب المتبوعة.

---

(١) ينظر:

الخطيب البغدادي، تاريخ بغداد: (٢/ ٦٣)، والنّووي، تهذيب الأسماء واللّغات: (١/ ٧١)، والذّهبي، سير أعلام النّبلاء: (١٠/ ٤٩).

ومن القضايا المنهجيّة المختلفة التي ترجع إلى مقدار الأخذ بالرّأي-: انحسار نطاق الرّأي الجماعيّ بعد عهد الشّيخين أبي بكر وعمر، وقلّة اللّجوء إلى الشّورى الفقهيّة في أواخر عهد عثمان وعهد عليّ رضي الله عنهما؛ ولعلّ السّبب في ذلك يعود إلى تفرّق فقهاء الصّحابة في الأمصار، وكثرة الفتن التي أصبحت حاجزاً يحول دون الالتقاء والتّشاور.

* * *

المطلب الثّالث

أسباب اختلاف الاتّجاهات التّشريعيّة في هذا العصر

رغم ضيق دائرة الخلاف بين الصّحابة الكرام في عهد الخلافة الرّاشدة في قضايا الاجتهاد التّشريعيّ؛ إلّا أنّه قد وُجدت قضايا عديدة لم يمكن الخروج منها بقولٍ واحدٍ متّفق عليه حينها؛ وقد كانت لهذا الخلاف أسبابه الموضوعيّة التي تسوّغه. ورغم أنّ الأصوليّين فيما بعد قد ذكروا لأسباب الاختلاف بين الفقهاء وجوهاً كثيرة؛ إلّا أنّه ليس من الأمانة أن نعمد إلى ما ذكروه لنسقطه على الواقع الفقهيّ في ذلك العهد المبارك؛ علاوةً عن أنّ الغرض من تخصيص هذا المطلب لدراسة أسباب الاختلاف هو الكشف عن تلك العوامل التي نجم عنها الخلاف في اجتهاد الرّأي؛ لا استيعاب سائر ما ذكره أولئك الأصوليّون من أسباب؛ غير أنّ من الواجب بيان توصيفٍ عامّ لهذه الأسباب، ثم يعقبها تفصيل ما يتعلّق منها بالرّأي.

وبالنّظر إلى الجزئيّات التي اختلف فيها الصّحابة الكرام؛ فإنّه يمكن إرجاعها إلى نوعين اثنين من الأسباب:-

(الأول)- ما يرجع إلى الحفظ والضّبط وما ينافيهما.

(الثّاني)- ما يرجع إلى التّفاوت في مدارك النّظر والرّأي والاجتهاد.

ورغم أنّ النّوع الأوّل كان له تأثيره في توليد الرّأي من حيثيّات كثيرة؛ إلّا أنّه ليس سبباً جوهريّاً في «اختلاف الرّأي»؛ لأنّ الصّحابة الكرام الذين عُرفوا بكثرة اللّجوء إلى الرّأي حين يُعوزهم النّصّ كانوا يرجعون عن اجتهاداتهم إذا بلغهم الحديث الذي يتعلّق بمسألتهم، وربّما فرحوا أشدّ الفرح إذا وافق اجتهادهم سنّة رسول الله ﷺ، وقد حدث هذا في ذلك العهد المبارك؛ على نحو ما حصل في حكم التّيمّم من الجنابة حين علمه عمار رضي الله عنه ، وجهله عمر وأبو مسعود رضي الله عنهما، وكما في حكم الاستئذان ثلاثاً حين علمه أبو موسى الأشعريّ رضي الله عنه، وجهله عمر رضي الله عنه، وكما في حكم الجدّ حين حفظه المغيرة بن شعبة ومحمّد بن مسلمة، ولم يعلمه أبو بكر وعمر ؛ وسيأتي ذكر هذه الرّوايات في مواضعها.

ومنها أيضاً ما ورد عنهم في حكم الدّخول على بلدٍ فيه الطّاعون حين علمه عبد الرحمن بن عوف وجهله عمر وأبو عبيدة وجمهور الصّحابة ؛ فقد روى عبد الله بن عبّاس رضي الله عنهما أن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه خرج إلى الشّام؛ حتى إذا كان بسَرْغٍ لقيه أمراء الأجناد: أبو عبيدة بن الجرّاح وأصحابه، فأخبروه أنّ الوباء قد وقع بأرض الشّام! قال ابن عبّاس: فقال عمر: ادْعُ لي المهاجرين الأوّلين؛ فدعاهم فاستشارهم، وأخبرهم أنّ الوباء قد وقع بالشّام؛ فاختلفوا، فقال بعضهم: قد خرجتَ لأمرٍ؛ ولا نرى أن ترجع عنه، وقال بعضهم: معك بقيّة النّاس وأصحاب رسول الله ﷺ؛ ولا نرى أن تُقدمهم على هذا الوباء؛ فقال: ارتفعوا عنّي، ثم قال:

ادعوا لي الأنصار؛ فدعوتهم فاستشارهم؛ فسلكوا سبيل المهاجرين، واختلفوا كاختلافهم، فقال: ارتفعوا عنّي، ثم قال: ادعُ لي من كان ههنا من مشيخة قريش من مهاجرة الفتح؛ فدعوتهم؛ فلم يختلف منهم عليه رجلان! فقالوا: نرى أن ترجع بالنّاس، ولا تُقدمهم على هذا الوباء؛ فنادى عمر في النّاس: إنّي مصبحٌ على ظهرٍ فأصبِحُوا عليه؛ قال أبو عبيدة بن الجراح: أفراراً من قدر الله؟! فقال عمر: لو غيرك قالها يا أبا عبيدة؛ نعم!! نفرُّ من قدر الله إلى قدر الله؛ أرأيتَ لو كان لك إبلٌ هبطت وادياً له عُدوتان؛ إحداهما خصبة، والأخرى جدبة؛ أليس إن رعيتَ الخصبةَ رعيتها بقدر الله، وإن رعيتَ الجدبةَ رعيتها بقدر الله؟! قال: فجاء عبد الرّحمن بن عوف -وكان متغيّباً في بعض حاجته-، فقال: إنّ عندي في هذا علماً؛ سمعت رسول الله ﷺ يقول: «إذا سمعتم به بأرض فلا تقدموا عليه، وإذا وقع بأرض وأنتم بها فلا تخرجوا فراراً منه» قال: فحمد الله عمرُ ثم انصرف(١).

وممّا يرجع إلى الحفظ والضّبط أيضا: الشّكّ في ضبط الرّاوي ودقّة تحمّله وأدائه؛ على نحو ما وقع في خبر فاطمة بنت قيس زمن عمر رضي الله عنه؛ فهذا وأشباهه وإن كان له نوعُ دخلٍ في الاختلافات الفقهيّة في تلك الفترة؛ إلّا أنّه كان موقوفاً على تحقيق الرّواية أكثرَ من احتمال الحوادث لوجوه النّظر وتباين المدارك.

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٥٢٨٨): كتاب الطب، باب ما يذكر في الطاعون، ومسلم: (رقم: ٤١١٤): كتاب السلام، باب الطاعون والطيرة والكهانة ونحوها.

أما النّوع الثّاني وهو ما يرجع إلى التّفاوت في طرائق النّظر ومدارك الرّأي والفهم؛ فإنّه يمكن تصنيفه أيضاً إلى نوعين اثنين:-

● **النّوع الأوّل: ما يرجع إلى تفسير النّصّ:**

واختلافهم في تفسير النّصّ إمّا أن يكون نتيجة تفاوتهم في فهم الخطاب وحمل دلالته على بعض ما تحتمله من معاني ومقتضيات، ومقدار استثمار لوازمها المباشرة وغير المباشرة. وإمّا أن يتمخّض عن حمل أفعال النّبيّ ﷺ على القربة أو مطلق الاتّفاق والتصرّفات الجبلّيّة. وإمّا أن يكون اختلافهم ناشئاً عن تباين طرائقهم في التّوفيق بين النّصوص المتعارضة في ظاهرها.

أمّا الاختلاف في التّفسير؛ فيرجع غالباً إلى مدى تشبّع المجتهد منهم بأسرار العربيّة وتذوّقه لأساليبها وإحاطته بألفاظها وتراكيبها، وقدرته على التّحليق في آفاق بيانها وتحسّس إشاراتها ودقائق خطابها.

ومن هذا النّمط اختلافهم في حمل لفظ «القرء» وهو مشتركٌ لفظيٌّ ورد في قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ﴾(١)؛ فقد حمله بعضهم على الطّهر، وحمله بعضهم على الحيض، ونتج عن ذلك اختلافهم فيما تعتدّ به المطلّقة بين قائل بالأطهار، وقائل بالحيض(٢).

---

(١) [سورة البقرة: ٢٢٨].

(٢) ابن السّيّد البطليوسي، التنبيه على الأسباب الموجبة للخلاف: (ص/١٢-١٥)، والسايس، نشأة الفقه الاجتهاديّ وأطواره: (ص/٤٥-٥٦)، ومحمّد الخضري، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/٩٥).

ومنه أيضاً اختلافهم في حمل الألفاظ على الحقيقة أو المجاز؛ كما في اختلافهم في فهم معنى «الأب» من قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعۡتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَإِسۡحَٰقَ وَيَعۡقُوبَۚ﴾ (١)؛ هل هو شامل للجدّ على سبيل الحقيقة أم أنّه من قبيل المجاز والتّوسّع؛ وقد نتج عن ذلك خلافهم في حجب الجدّ للإخوة في الميراث كالأب أو عدم حجبه؛ فذهب أبو بكر إلى أنّه يحجبهم؛ ووافقه على ذلك ابن عبّاس وابن الزّبير وابن عمر وحذيفة بن اليمان وعائشة ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب وعائشة وغيرهم. وذهب عليٌّ وزيد بن ثابت وابن مسعود رضي الله عنهم إلى أنّه لا يحجبهم بل يتقاسمون الميراث؛ لأنّ تسميته «أباً» هي من قبيل المجاز(٢).

وأمّا اختلافهم في حمل أفعال النّبيّ ﷺ على القربة أو ما ينافيها؛ فمثاله ما وقع من اختلافهم في حمل «الرَّمَل في الطّواف»-: فقد ذهب ابن عبّاس إلى أنّه ليس بسنّة، وإنّما فعله رسول الله ﷺ لموجبٍ زال وانقضى؛ بينما ذهب الأكثرون إلى أنّه سنّة(٣).

ومنه أيضاً ما وقع في التّحصيب بمنى؛ بين حاملٍ له على القُربة وبين متأوّل لفعل النّبيّ ﷺ على أنّه كان من قبيل الاتّفاق على نحو ما سيأتي بيانه.

وممّا يتّصل بهذا السّبب أيضاً: اختلافهم في كونه ﷺ حجّ

(١) [سورة يوسف: ٣٨].
(٢) سيأتي ذكر اختلافهم في المسألة مفصلاً: (ص/٢٠٩).
(٣) سيأتي ذكر الأثر وتخريجه: (ص/١٩٥).

قارناً أو متمتّعاً؛ نظراً لاختلاف تأويلهم للحال التي شاهدوا النّبيّ ﷺ عليها في حجّته[١].

أمّا ما يتعلّق بتعارض ظواهر النّصوص في أنظارهم، واختلافهم في إزالة ذلك التّعارض واستخلاص الحكم النّهائيّ بعد المراوحة بين النّصوص؛ فقد تعدّدت طرائقهم فيه ما بين لاجئٍ إلى الجمع بين الأدلّة أو التّرجيح بينها، وذاهبٍ إلى الحمل على النّسخ أو التّخصيص.

ومن شواهد ذلك ذهاب عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه في مسألة عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها إلى أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين جمعاً بين الأدلّة؛ بينما ذهب عمر وابن مسعود رضي الله عنهما إلى أنّها تعتدّ بوضع الحمل عملاً بالآية الأخيرة؛ وهي آية سورة الطّلاق؛ لتأخّرها في النّـزول[٢].

هذه هي أصول الأسباب التي ترجع إلى التّفاوت في تفسير النّصّ وفهمه وتأويله، وثَمَّةَ أسبابٌ أخرى تتّصل بهذا التّفاوت مرجعها غالباً إلى التّفطّن للّوازم البعيدة والعلل الدّقيقة والمعاني العليا؛ وشاهدٌ واحدٌ على ذلك يكفي في تصوير مدى تأثير هذا الجانب على التّفاوت في الاستنباط واجتهاد الرّأي؛ وهو قصّة ابن عبّاس حين دعاهُ عمرُ مع عِلْيَةِ الصّحابة حين سأله عن تفسير سورة النّصر[٣].

* * *

(١) علي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في الفقه الإسلاميّ: (ص/٨٨-٨٩).
(٢) سيأتي ذكر الرّواية وتخريجها: (ص/ ١٨٠-١٨١).
(٣) سبق تخريج القصّة: (ص/ ١١٢).

• النّوع الثّاني: ما يرجع إلى تطبيق النّصّ:

وهو من أرحب الميادين التي ظهر فيها اختلافهم في الاجتهاد بالرّأي، وبعض ما ينتمي إلى هذا النّوع ليس داخلاً عند التّحقيق في معنى الخلاف بمفهومه الدّقيق، وإنّما مردّه إلى انتقال عِلَلِ المَحَالِّ الحُكميّة وتغيّر مُوجبات الأحكام الشّرعيّة؛ وهو اختلافُ عصرٍ وزمانٍ وأحوالٍ أكثر منه اختلاف استدلالٍ ووجهاتِ نظر؛ على نحو ما تغيّر فيه اجتهاد عمر وعثمان وعليّ رضي الله عنهم في مسألة ضوالّ الإبل[1]؛ فقد كان منشؤه تغيّر الظّروف التي لم تطّرد على وجهٍ واحد من التّشابه والتّطابق.

فقد كان الأصل في ضوالّ الإبل على عهد رسول الله ﷺ أن تُتركَ حتى يجدها صاحبها؛ ففي الصّحيحين عن زيد بن خالد الجهنيّ رضي الله عنه قال: جاء رجل إلى رسول الله ﷺ فسأله عن اللّقطة؛ فقال: «اعرفْ عِفَاصَهَا وَوِكَاءَهَا، ثم عرّفها سنةً؛ فإنْ جاء صاحبُها وإلّا فشأنُكَ بها»، قال: فضالّة الغنم؟ قال: «هي لك أو لأخيك أو للذّئب»، قال: فضالّة الإبل؟ قال: «ما لك ولها؟! معها سقاؤها وحذاؤها؛ تَرِدُ الماءَ وتأكلُ الشّجرَ حتى يلقاها ربُّها»[2].

ومضى الأمر على ذلك في عهد أبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ وذلك لقدرة الإبل على حماية نفسها، ولاستطاعتها أن تَرِدَ الماء تستقي

(١) الموطّأ مع المنتقى للباجي: (٦/١٤٢، و٧/٦٨).
(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٢١٩٩): كتاب المساقاة، باب شرب النّاس والدّوابّ من الأنهار، ومسلم: (رقم: ٣٢٤٧): كتاب اللّقطة، بابٌ.

وتختزن منه ما تشاء-: إلى أن جاء عهد عثمان ﵁؛ فكان ما حكاه ابن شهاب الزّهريّ بقوله: «كانت ضَوَالُّ الإبلِ في زمانِ عمرَ بن الخطّاب إبلاً مُؤَبَّلَةً؛ تَنَاتَجُ لا يمسّها أحدٌ؛ حتى إذا كان زمانُ عثمانَ بن عفّان-: أمرَ بتعريفها ثم تُباع؛ فإذا جاء صاحبُها أُعْطِيَ ثمنَها»[1].

ولم تلبث الحال أن تغيّرت على عهد عليٍّ ﵁؛ فارتأى عدم بيعها؛ نظراً لأنّ ثمنها قد لا يغني غناءها في سدّ حاجة صاحبها؛ فقد كانت الإبل في ذلك العهد موردَ رزقٍ ومصدرَ قُوتٍ للأسرة، كما كانت وسيلة المواصلات لدى أكثر النّاس-: لذا ارتأى أن تُلتقطَ ويُنفقَ عليها من بيت المال؛ حتى إذا جاء صاحبُها سُلِّمَتْ إليه.

روى النّعمانُ بن مرّة عن سعيد بن المسيّب أنّه قال: «رأيتُ عليّاً بَنَى للضَّوَالِّ مِرْبَداً؛ فكان يعلفها علفاً لا يُسمنها ولا يُهزلها من بيت المال؛ فكانت تُشرفُ بأعناقها-: فمنْ أقامَ بِبَيِّنَةٍ على شيءٍ أخذه؛ وإلّا أقرّها على حالها لا يبيعها»، فقال سعيد بن المسيّب: لو وُلِّيتُ أمرَ المسلمين صنعتُ هكذا[2].

وربّما كان من أسباب ما فعله عليّ بن أبي طالب ﵁؛ أنّ الذّمم فسدت بحيث خشي أن يكون من النّاس من يسوقه الطّمع في

(١) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٢٥٣): كتاب الأقضية، باب القضاء في الضّوالّ.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٤/ ٣٦٩).

بيت المال إلى أن يعمدَ إلى إضاعة إبله حتى يتكفّل بيت المال بعلفها؛ فإذا سمنت جاء يطالب بها؛ وربّما لم تنقصه البيّنة على أنّها إبله!!.

أمّا ما ظهر فيه اختلافهم بشكل واضح على صعيد الاجتهاد التّطبيقيّ؛ فإنّ منه ما كان بسبب تباينهم في تحقيق المناط بمعناه العامّ، ومنه ما يرجع إلى اعتبار مآلات التّطبيق؛ وهو ضرب من ضروب تحقيق المناط الخاصّ[(١)].

وتحقيق المناط العامّ يقوم أساساً على إجراء الأصول اللّفظيّة أو المعنويّة التي تمثّلها القواعد العامّة في الواقع الفعليّ الذي هو مَجْلَى الحوادث والنّوازل؛ بالكشف عن مدى وجود التطابق والتساوي بين مضامين تلك العمومات والقواعد وبين الحادثة التي هي محل البحث والنّظر.

فقد ثبت أن عمر بن الخطّاب ﷺ قد منع حاطب بن أبي بلتعة من إرخاص سعر الزبيب في سوق المدينة خشية أن يكون ذلك منافسة غير شريفة يُراد منها صرف العير القادمة بالبضائع عن السّوق حين ترى أنّها لن تحقّق أرباحاً، وقد منعه عمر من المكث في السّوق إلّا إذا رفع السّعر؛ ظنّاً من عمر أنّ هذا الإرخاصَ قرينةٌ على التّذرّع إلى المفسدة[(٢)]؛ ثم بَدَا لعمرَ ﷺ بعد حينٍ أنّه أخطأ

(١) يراجع في معنى المناط الخاص:
الشّاطبي، الموافقات: (٤/ ٩٨)، والدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ١٣٤).
(٢) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ١٣١).

في تحقيق المناط، وأنّ ثمّةَ أموراً أخرى تجعل تصرّفَ حاطبٍ مشروعاً لا غبارَ عليه.

وأصل القصّة ما رواه القاسم بن محمّد عن عمر ﷺ: «أنه مرّ بحاطب بن أبي بلتعة بسوق المصلّى، وبين يديه غرارتان فيهما زبيب، فسأله عن سعرهما؛ فقال له: مُدَّيْنِ لكلّ درهم، فقال له عمر: قد حُدّثت بعيرٍ جاءت من الطّائف تحمل زبيباً، وهم يغترّون بسعرك، فإمّا أن ترفع في السّعر، وإمّا أن تدخل زبيبك البيت، فتبيعه كيف شئت، فلمّا رجع عمر حاسب نفسه، ثم أتى حاطباً في داره، فقال: إنّ الذي قلتُ لك ليس عزمةً منّي ولا قضاء، إنّما هو الشّيء أردتُ به الخيرَ لأهل البلد فحيثُ شئتَ فَبِعْ، وكيف شئتَ فَبِعْ»(١).

ومن هذا النّمط ما يتعلّق باختلافهم في عقوبة شارب الخمر؛ فقد كان منهم من جلده أربعين، ومنهم من أوصلَ الجلدَ إلى الثّمانين، ومنهم من رأى أنّه يُعزّر فقط ولا تصلُ عقوبته إلى مبلغ الحدود المقرّرة؛ وذلك لاختلافهم في عقوبة شرب الخمرة هل هي «حدّ» أو «تعزير»؛ أمّا عليّ بن أبي طالب ﷺ فقد ألحقها بحدّ القذف لتشابه مناطهما، ووافقه على ذلك عمر رضي الله عنه، وأمّا غيرهما؛ فقد كانوا ما بين موافقٍ على هذه النّتيجة مُصَوِّبٍ لها، وبين ذاهبٍ إلى أنّ عقوبته لا ينبغي أن تتجاوز التّعزيرات الواردة

(١) أخرجه مالك في «الموطأ»: (رقم: ١١٦٤): كتاب البيوع، باب الحكرة والتربص، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٩).

في الشّرع.

يقول الغزاليّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بصدد جوابه عن دعوى التّقدير في عقوبة الشّرب: «فإن قيل: فبأيّ طريقٍ بلّغ الصّحابة حدّ الشُّرب إلى ثمانين؛ فإن كان حدُّ الشُّرب مُقدّراً فكيف زادُوا بالمصلحة؟ وإن لم يكُن مُقدّراً وكان تعزيراً فَلِمَ افتقرُوا إلى التّشبيه بحدّ القذف؟ قلنا: الصّحيح أنّه لم يكُن مُقدّراً؛ لكن ضُرب الشّاربُ في زمان رسُول الله ﷺ بالنّعال وأطراف الثّياب؛ فقُدّر ذلك على سبيل التّعديل والتّقويم بأربعين، فرأوا المصلحة في الزّيادة فزادُوا-: والتّعزيراتُ مُفوّضةٌ إلى رأي الأئمّة؛ فكأنّهُ ثبت بالإجماع أنّهم أُمِرُوا بمُراعاة المصلحة، وقيل لهم: اعملُوا بما رأيتُمُوهُ أصوب؛ بعد أن صدرت الجنايةُ المُوجبةُ للعُقُوبة. ومع هذا فلم يزيدُوا الزّيادة على تعزير رسُول الله ﷺ إلّا بتقريبٍ من منصُوصات الشّرع، فرأوا الشُّرب مظنّة القذف؛ لأنّ من سكر هذى، ومن هذى افترى، ورأوا الشّرعَ يُقِيمُ مظنّةَ الشّيء مُقَامَ نفسِ الشّيء؛ كما أقام النّومَ مُقَامَ الحدث، وأقام الوطءَ مُقَامَ شَغْلِ الرّحم، والبُلُوغَ مُقَامَ نفسِ العقل؛ لأنّ هذه الأسبابَ مَظَانُّ هذه المعاني؛ فليس ما ذكرُوهُ مُخالفةً للنّصّ بالمصلحة أصلاً»[1].

أمّا اختلافهم في الرّأي بسبب تفاوتهم في إدراك مآل التّطبيق والنّتائج المتفصّية عنه بعد حصول الحوادث أو قبل حصولها؛ فقد كان من أظهر أسباب اختلافهم في اجتهاد الرّأي نوعاً ومقداراً؛

(١) المستصفى: (١/١٧٨).

وقد سبقت الإشارة إلى مسألة اختلافهم في قسمة سواد العراق؛ إذ كان منهم من مالَ بقوّةٍ إلى عدم قسمتها نظراً لمآل هذا التّصرّف الذي سيؤدّي إلى ضُمورٍ شديدٍ في الموارد الماليّة لخزينة الدّولة، وتشجيعٍ غيرِ مباشرٍ على ظهورِ إقطاعيّاتٍ صغيرةٍ تجعل من المال دُولَةً بين فئةٍ قليلةٍ من الأغنياء. ومنهم من ذهب إلى وجوب قسمتها تمسّكاً بظواهر النّصوص الواردة في المسألة؛ وقد انتهى الأمر بعد حوارات ومداولات إلى عدم قسمتها بعد أن اتّضح للأغلبيّة مقدار المفاسد التي سيجرّها الإقدام على القسمة.

ومن مظاهر مراعاة المآلات في هذا العصر أيضاً-: تقييد المباح الذي كان تصرّفاً حكيماً دفع إليه تفطّنُ بعض فقهاء الصّحابة إلى ضرورة تقييد الحقّ وتوجيه استعماله حتى لا تستفحل المفاسد في واقع الأمّة[1]؛ ومن شواهده المنع من تزوج الكتابيّات في زمن عمر رضي الله عنه خشيةَ أن يؤدّي ذلك إلى مفاسد عظيمة تعصف بالنّظام الاجتماعيّ للمسلمين داخل جزيرة العرب وخارجها؛ وحِذَاراً أن يؤدّي ذلك إلى استشراء العنوسة بين النّساء في الحجاز خاصّة وفي الجزيرة عامّةً؛ وخوفاً من محاذير كثيرة قدّرها عمر رضي الله عنه بثاقب بصيرته وعميق فقهه؛ رغم معارضة بعض الصّحابة له في ذلك في أوّل الأمر.

---

(١) يراجع حول هذا المعنى:
الدّريني، نظرية التعسف في استعمال الحق: (ص/٢٢٧)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٣٦٦-٣٧٠).

ومنها أيضاً حسم باب التّلاعب بالطّلاق حين رأى عمر ﵁ النّاس قد اسْتَسْهَلُوا التّلفّظ بالثّلاث، وجرّهم ذلك إلى تلمّس المخارج وطلب التّفصّي من تبعة بَتِّهِ بعد النّطق به؛ إلى أن قاربوا الوقوع في اتّخاذ نكاح التّحليل حلّاً لتصحيح أوضاعهم؛ ممّا ألجأ عمرَ بن الخطّاب ﵁ إلى اتّخاذ إجرائين: إمضاء الثّلاث عليهم، وعدم اعتداده بالرّجعة إلى الزّوج بعد حصول الدّخول والفراق من زوجٍ آخرٍ لا يُدرى أهو زوجٌ مستعارٌ أم زوجٌ مختار!.

وأصل القصّة ما رواه ابن عبّاس ﵄ فقال: «كان الطّلاق الثّلاث على عهد رسول الله ﷺ وأبي بكر وسنتين من خلافة عمر طلاق الثّلاث واحدة؛ فقال عمر بن الخطّاب: إنّ النّاس قد استعجلوا في أمرٍ كانتْ لهم فيه أناةٌ، فلو أمضيناه عليهم؛ فأمضاهُ عليهم»[(١)].

وممّا يتّصل باختلافهم في المنازع الفقهيّة وأبعاد النّظر الاجتهاديّ-:

اختلافهم في تحقيق المناط الخاصّ فيما يتعلّق بمقتضيات العدل وموجباته؛ فقد رأينا أبا بكر ﵁ يميل إلى التّسوية في العطاء بين المسلمين كافّة؛ دون نظرٍ إلى خصوصيّات الشّخص وجهوده وفضائله وإنجازاته؛ بينما كان عمر بن الخطّاب ﵁ يرى أنّ الكفاءةَ والجهدَ وما يتّصل بهما من الخصوصيّات؛ لها أثرٌ كبيرٌ في تحديد «عدالة الحكم» وتعيين مناطه في خصوص هذه المسألة؛

(١) صحيح مسلم: (رقم: ١٤٧٢): كتاب الطّلاق، باب طلاق الثّلاث.

وهي التّفاوت في العطايا.

فقد روى ابن أبي عاصم بسنده إلى إسماعيل بن محمّد أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قال لأبي بكر رضي الله عنه حينّ سوّى بين النّاس في العطاء: «يا خليفةَ رسُولِ الله! أتجعلُ الذين جاهدوا في سبيل الله بأموالهم وأنفسهم وهجروا ديارَهُم كمن إنّما دخلُوا في الإسلام كرهاً!؟ فقال أبو بكر: إنّما عملوا لله؛ وإنّما أُجُورُهُمْ على الله؛ وإنّما الدّنيا بلاغ!»[1].

وروى عمرو بن عطاء عن مالك بن أوس بن الحدثان قال: «كان عمرُ يحلف على أيمانٍ ثلاثٍ يقول: والله ما أحدٌ أحقُّ بهذا المالِ من أحدٍ، وما أنا بأحقَّ به من أحدٍ! والله ما من المسلمين أحدٌ إلّا وله في هذا المالِ نصيبٌ إلّا عبداً مملوكاً؛ ولكنّا على منازلنا من كتابِ الله تعالى وقَسْمِنَا من رسولِ الله ﷺ؛ فالرّجل وبلاؤُهُ في الإسلام، والرّجل وقِدَمُهُ في الإسلام، والرّجل وغَنَاؤُهُ في الإسلام، والرّجل وحاجتُه؛ ووالله لئنْ بقيتُ لهم-: لَيَأْتِيَنَّ الرّاعي بجبلِ صنعاءَ حظُّهُ من هذا المالِ وهو يرعى مكانَه»[2].

(١) أخرجه ابن أبي عاصم في «الزّهد»: (١/ ١/ ١١٠)، والشّافعيّ في «الأمّ»: (٤/ ١٥٥)، وأبو يوسف في «الخراج»: (ص/ ٤٢) بألفاظ متقاربة؛ والقصّة صحيحة.

(٢) أخرجه بهذا اللّفظ أحمد في «المسند»: (رقم: ٢٧٦)، وصحّح إسناده الشّيخ أحمد شاكر في تخريج المسند، وحسّنه الضّياء المقدسي في «المختارة»: (١/ ٣٩٥)، ورواه بلفظ مقارب أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٢٥٦١): كتاب الخراج والإمارة والفيء، باب فيما يلزم الإمام من أمر الرّعيّة والحجبة عنه، وأبو عبيد في «الأموال»: (ص/ ٢١١)، وابن سعد في «الطبقات الكبرى»: (٣/ ٢٩٩)، وأبو يوسف في «الخراج»: (ص/ ٥٠).

غير أنّ من الجدير بالذّكر في هذا المقام أنّ عمر ﵁ قد مال في أواخر حياته إلى رأي أبي بكر ﵁ في التّسوية بين النّاس في ذلك؛ حتى إنّ القاضيَ أبا يوسف قد روى أنّ عمر ﵁ لمّا رأى المالَ قد كثر؛ قال: «لئن عشتُ إلى هذه اللّيلة من قابل؛ لأُلْحِقَنَّ آخرَ النّاس بأولاهم حتى يكونوا في العطاء سواء!» فتوفّي ﵀ قبل ذلك(١).

وروى زيد بن أسلم عن أبيه قال: سمعتُ عمرَ يقول: «لئن عشتُ إلى هذا العامّ المقبل؛ لألحقنّ آخرَ النّاس بأوّلهم حتى يكونوا بياناً واحداً». قال عبد الرّحمن -يعني ابن مهدي-: «بياناً واحداً: شيئاً واحداً»(٢).

قال أبو عبيد بعد هذه الرّواية: «وقد كان رأي عمرَ الأوّل التّفضيلَ على السّوابق والغناء عن الإسلام؛ وهذا هو المشهور من رأيه، وكان رأيُ أبي بكرٍ التّسويةَ، ثم قد جاء عن عمرَ شيءٌ شبيهٌ بالرّجوع إلى رأي أبي بكر»(٣).

ثم ذكر أبو عبيدٍ أنّ سفيانَ بنَ عيينة ﵀ كان يفسّره؛ يقول: «ذهب أبو بكر في التّسويةِ إلى أنّ المسلمين إنّما هُم بَنُو الإسلام؛ كإخوةٍ ورثوا آباءهم؛ فهم شركاءُ في الميراثِ تتساوى فيه سِهَامُهُم،

(١) الخراج لأبي يوسف: (ص/٤٦).
(٢) أخرجه أبو عبيد في «كتاب الأموال»: (ص/ ٣٧٥)، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى»: (رقم: ١٢٧٨٤)، وأبو نعيم في «حلية الأولياء»: (٩/ ٥٨)، وابن سعد في «الطّبقات الكبرى»: (٣/ ٣٠٢).
(٣) الأموال لأبي عبيد: (ص/ ٣٧٥).

وإن كانَ بعضُهم أعلى من بعضٍ في الفضائل ودرجات الدّين والخير؛ قال: وذهبَ عمرُ إلى أنّهم لمّا اختلفوا في السّوابقِ حتى فضل بعضُهم بعضاً، وتباينوا فيها؛ كانوا كإخوةِ العِلّاتِ غير متساوينَ في النّسب ورثوا أخاهم، أو رجلاً من عصبتهم؛ فأَوْلَاهُمْ بميراثه أمسُّهم به رَحِماً، وأقعدهم إليه في النّسب».

قال أبو عبيد: «يعني بقوله: أمسّهم به رحماً وأقعدهم إليه في النّسب: أنّ أخاه لأبيه وأمّه يحوز الميراث؛ دون أخيه لأبيه، وإن كان الآخر أخاه؛ ويعني بالأقعد في النّسب: مثل الابن وابن الابن، والأخ وابن الأخ، يقول: أفلست! ترى أنّ الأقعدَ يرثُ دون الأطراف؛ وإن كانت القرابة تجمعهم؟ يقول: فكذلك هم في ميراث الإسلام، أَوْلَاهُمْ بالتّفضيل فيه أنصرُهم له وأقومُهم به، وأَذَبُّهُمْ عنه».

قال أبو عبيد: «بلغني عن ابنِ عيينةَ كلامٌ هذا معناه؛ وإن اختلف اللّفظ -فيما تأوّلَ عن أبي بكر وعمر-؛ وليس يوجدُ عندي في هذا تأويلٌ أحسنُ منه»[(١)].

ومؤدّى هذه الرّوايات أنّ أبا بكر وعمر ﵄ قد اختلفا في تحقيق مناط العدل في أعطيات الرّعيّة من الفيء والخراج؛ أهو التّسوية الشّكليّة التي لا يفرّق فيها بين وجوه الاستحقاق، أم هو التّفضيل بحسب الجهد والسّابقة والكفاءة والعمل؟ ورغم أنّ هذا الخلاف لا يعدو في ظاهره أن يكون اختلافَ نظرٍ في تكييفِ

(١) الأموال لأبي عبيد: (ص/٣٧٦).

العدلِ واقعاً؛ إلّا أنّه يرجع في أصوله ومنابعه العليا إلى الخلاف في القناعة بالمنـزع الاجتهاديّ الذي اصطلحنا ههنا على تسميته «بنوعيّة المسلك»؛ وهو أمرٌ يرجع في كثيرٍ من الأحيان إلى طبيعة التّكوين العقليّ والنّفسيّ؛ وإلى ما يحرّكهما ويثيرهما من عوامل ومؤثّرات.

ولأبي حامد الغزالي رَحِمَهُ اللهُ كلمةٌ في غاية النّفاسة والبلاغة والغوص على عوالي المعاني؛ يشرح فيها سرَّ التّباين بين موقف أبي بكر وموقف عمرَ رضي الله عنهما في مسألة العطاء؛ يقول: «وبيانُهُ أنّ أبَا بكرٍ رأى التّسويةَ في العَطَاءِ، إذْ قَالَ: الدّنيا بَلاغٌ، كيف وإنّما عَمِلُوا لله - عَزَّ وجَلَّ - وأُجُورُهُمْ على الله! حيثُ قال عُمَرُ: كَيْف تُسَاوِي بين الفَاضِلِ والمَفْضُولِ؟ ورَأَى عُمَرُ التّفاوت لِكونِ ذلك ترغيباً في طلبِ الفضائلِ؛ ولأنّ أصلَ الإسلامِ وإنْ كانَ لله فَيُوجِبُ الاسْتِحْقَاقَ. والمعنى الذي ذَكَرَهُ أبُو بَكْرٍ فَهِمَهُ عُمَرُ رضي الله عنهما ولم يُفِدْهُ غلبةَ الظّنِّ، ومَا رَآهُ عمرُ فَهِمَهُ أبو بكرٍ ولم يُفِدْهُ غلبةَ الظّنّ ولَا مَالَ قَلْبُهُ إليه؛ وذلك لاختلافِ أحوالهما-: فَمَنْ خُلِقَ خِلْقَةَ أبي بكرٍ في غلبةِ التَّأَلُّهِ وتَجْرِيدِ النّظر في الآخرةِ؛ غَلَبَ على ظَنِّهِ -لا محالةَ- ما ظَنَّهُ أبُو بَكْرٍ ولم يَنْقَدِحْ في نفسهِ إلّا ذلكَ، ومَنْ خَلَقَهُ الله خِلْقَةَ عمرَ وعلى حَالَتِهِ وسَجِيَّتِهِ في الالتِفَاتِ إلى السّياسةِ ورعايةِ مصالحِ الخَلْقِ وضبطهم وتَحْرِيكِ دواعيهمْ للخيرِ؛ فلا بُدَّ أنْ تَمِيلَ نَفْسُهُ إلى ما مَالَ إليه عُمَرُ؛ مع إحَاطَةِ كلّ واحِدٍ منهمَا بِدليلِ صَاحِبِهِ، ولَكِنَّ اخْتِلافَ الأَخْلاقِ والأحوالِ والمُمَارَسَاتِ يُوجِبُ

اخْتِلافَ الظّنون:- فَمَنْ مَارَسَ علمَ الكلامِ نَاسَبَ طَبْعَهُ أنْوَاعٌ مِنَ الأدلّة يَتَحَرَّكُ بها ظَنُّهُ لا يُنَاسِبُ ذلكَ طَبْعَ مَنْ مَارَسَ الفِقْهَ. ولِذلكَ مَنْ مَارَسَ الوَعْظَ صارَ مَائِلاً إلى جِنْسِ ذلكَ الكَلامِ؛ بل يختلفُ باختلافِ الأخلاقِ، فمن غَلَبَ عليه الغَضَبُ مَالَتْ نَفْسُهُ إلى كلّ ما فيه شَهَامَةٌ وانْتِقَامٌ، ومَنْ لانَ طَبْعُهُ ورَقَّ قَلْبُهُ نَفَرَ عن ذلك؛ ومَالَ إلى ما فيه الرّفقُ والمساهلةُ-: فَالأَمَارَاتُ كَحَجَرِ المِغْنَاطِيس؛ تُحَرِّكُ طَبْعاً يُنَاسِبُهَا؛ كَمَا يُحَرِّكُ المِغْنَاطِيسُ الحَدِيدَ دون النُّحاس!!»[(١)].

والحاصل أن مسالك الرّأي وطرقه كانت من أهمّ أسباب اختلافهم في الاجتهاد؛ إذ من غلب عليه منطق المصلحة وروح التّشريع لا بدّ أن يختلف ولو في بعض القضايا مع من يغلب عليه منطق القياس أو التّمسّك بعمومات القواعد؛ غير أنّ ذلك كلّه وإن كانت له شواهد حيّة في فقه هؤلاء الأعلام؛ فإنّه لا يعني أنّ دائرة الخلاف كانت واسعةَ النّطاق متعدّدة المجالات؛ بل إنّ اختلافهم إذا قيس باختلاف من بعدهم فإنّ نسبته لا تكاد تظهر البتّة.

على أنّ تلك الاختلافات نفسها كانت ذات آثار إيجابيّة في أغلبها؛ وإنّما يضيق بها من لا يُدرك قيمةَ وجود اختلاف الرّأي في إغناء الاجتهاد الفقهيّ وتوسيع مجالات الحركة الاجتهاديّة عبر عصورها المتباينة؛ ذلك أنّ الثروة الفقهيّة التي تركوها والمناهج الاجتهاديّة التي نهجوها قد غدت أشبه بالأدلّة التي يستند إليها أهل

(١) المستصفى: (ص/ ٣٥٥).

الاجتهاد فيما يذهبون إليه عندما تُلجئهم خصوصيّاتُ الأحوال والظّروف إلى اطّراح الآراء الفقهيّة السّائدة والعدول عن الأقوال المنتشرة؛ ليجدوا حلول المشكلات التي نَابَتْهُمْ في تراثِ الصّحابة الفقهيّ والمنهجيّ.

يقول القاسم بن محمّد: «لقد نفع الله باختلاف أصحاب رسول الله ﷺ في العمل؛ لا يعمل العامل بعلم رجل منهم إلّا لأنّه رأى أنّه في سعة من الأمر»[1].

وقد ورد أنّ عمر بن عبد العزيز رضي الله عنه اجتمع مع القاسم بن محمّد؛ فجعلَا يتذاكران الحديث؛ فجعل عمرُ يجيء بالشّيء يخالف فيه القاسم؛ والقاسم يشقّ عليه ذلك حتى يتبيّن فيه؛ فقال عمر: «لا تفعل! فما يسرّني باختلافهم حمر النّعم»[2].

وورد عن القاسم أيضاً أنّه قال: «لقد أعجبني قول عمر بن عبد العزيز: ما أحبّ أنّ أصحاب رسول الله ﷺ لا يختلفون؛ لأنّه لو كان قولاً واحداً لكان النّاس في ضيق، وإنّهم أئمّة يقتدى بهم؛ فلو أخذ رجلٌ بقول أحدهم لكان سنّة!»[3].

يقول الشّاطبي رحمه الله بعد أن أورد هذه الأقوال: «ومعنى هذا أنّهم فتحوا للنّاس باب الاجتهاد وجواز الاختلاف فيه؛ لأنّهم لو لم يفتحوه لكان المجتهدون في ضيق؛ لأنّ مجال الاجتهاد

---

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٩٠١).
(٢) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٩٠١).
(٣) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٩٠١).

ومجالات الظّنون لا تتّفق عادةً كما تقدّم، فيصير أهل الاجتهاد مع تكليفهم باتّباع ما غلب على ظنونهم مكلّفين باتّباع خلافهم؛ وهو نوع من تكليف ما لا يطاق؛ وذلك من أعظم الضّيق-: فوسّع الله تعالى على الأمّة بوجود الخلاف الفروعيّ فيهم؛ فكان قد فتح للأمّة للدّخول في هذه الرّحمة»[١].

* * *

(١) الاعتصام: (٢/ ١٧٠).

الفَصْلُ الثَّانِي

مجالات الاجتهاد بالرّأي في هـذا العصر

● ويشتمل على ثلاثة مباحث:

المبحث الأوّل: مجالات الرّأي فيما فيه نصّ

المبحث الثّاني: مجالات الرّأي فيما لا نصّ فيه.

المبحث الثّالث: مجال الرّأي في الاجتهاد التّطبيقيّ

المبحث الأوّل

مجالات الرّأي فيما فيه نصّ

- ويشتمل على خمسة مطالب:

المطلب الأوّل: توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ.

المطلب الثّاني: تحديد نطاق التّأويل باعتبار دلالة النّصّ التّشريعيّ

المطلب الثّالث: تبيين مراد الشّارع من الصّيغ الشّاملة

المطلب الرّابع: تحديد نوعيّة التّكليف من خلال درجة الطّلب

المطلب الخامس التّرجيح بين النّصوص المتعارضة.

تمهيد

لقد تباينت طرق الصّحابة الكرام ﷺ في استثمار دلالات النّصوص التّشريعيّة؛ ذلك أنّ الاجتهاد في نطاقها يمثّل بحثاً متشعّباً عن إرادة المشرّع التي تتراوح بين صريحة وضمنيّة ولازمة عن الألفاظ التي هي وعاؤها اللّغويّ؛ علاوةً عن أنّ تباينَ درجات الخطاب بيانيّاً يتطلّب نظراً دقيقاً في استثمار دلالاته بما يميّزُ الصّيغَ المحكمةَ والمفسّرةَ المتّسمةَ بالوضوح والقطع عن الصّيغ التي يحتوشها الاحتمال الذي هو عماد التّأويل، إضافةً إلى إمكان الاجتهاد في تضييق المَدِّ الدّلاليِّ للصّيغ الشّاملة عن طريق التّخصيص والتّقييد القائمين على الرّأي.

وممّا يتّصل بهذه السّلسلة من مظاهر الاجتهاد بالرّأي في نطاق النّصّ؛ ذلك التّعامل مع صيغ التّكاليف التي تضمّنتها النّصوص؛ بسبرِ درجات الطّلب التي تتراوح بين تكاليفَ مُلزمةٍ وأخرى وردتْ على وجهِ الحثّ والتّخيير.

هذه العوامل كلّها أوجدتْ مساحةً رحبةً من النّصوص المتعارضة في ظاهرها؛ ممّا يتطلّب جهداً كبيراً لإزالة ذلك التّعارض حتى تندرئ مظاهرُ التّعاند والتّضادّ عن النّصوص التّشريعيّة.

وبتتبّع اجتهادات الصّحابة ﷺ في نطاق النّصّ بياناً وتفسيراً؛ يمكن تصنيفُ أجناس هذه الاجتهادات على النّحو التّالي:-

المطلب الأوّل

توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ

يعتبر النّصّ التّشريعيّ تمثيلاً دقيقاً وكاملاً لإرادة المشرّع، وتحديداً مسلّماً للهدف الذي يرمي إليه من مخاطبته للمكلّفين؛ وذلك من خلال اللّغة التي هي الواسطة بين تلك الإرادة التّشريعيّة وبين فهم المكلّفين.

وبما أنّ اللّغة تعتبر وعاءً لمضامين الخطاب ودلالاته؛ وكانت أساليبُها ووجوهُ البيان فيها متفاوتةً ذاتيّاً في الإبانة عن مقصود المشرّع-: فإنّ وضوحَ إرادته لا يطّردُ على سَننٍ واحدٍ ورتبةٍ ثابتة؛ لأنّ ذلك لا يتأتّى إلّا إذا استوت ألفاظُ اللّغة وتراكيبها في مستوى الإفادة والإفهام؛ وهو ما لا تعرفه لغةٌ من اللّغات التي ينطقها البشر.

ولئن كانت اللّغات كلّها تخضع لمنطق التّطوّر والصّيرورة، وتَعْرِضُ لها عوامل التّغيّر والتّوليد والاتّساع-: فإنّ الاكتفاء بمجرّد الصّياغات الظّاهرة في البحث عن إرادة الشّارع من الخطاب يغدو قصوراً عن مناهج العقلاء والبلغاء في الفهم والاستنباط، وحرفيّةً جامدةً لم تُفْلِحْ قطُّ في ميادين التّشريع والاستنباط.

وكما أنّ اللّجوء إلى الصّياغات الظّاهرة مجرّدةً يُعتبر قصوراً

وجموداً؛ فإنّ إهمالَ واقع التّنـزيل وظروفِ التّشريع وملابسات ورود النّصّ؛ والتّنكّب عن خصائص البيان في العربيّة وضروب البلاغة فيها-: إهدارٌ بالغُ الخطورةِ للغايةِ من ورودِ الخطاب، وعَوْدٌ على أصلِ التّشريع بالنّقض والتّهديم.

وبمقدار المسؤوليّة عن استيعاب تلك الاعتبارات التّشريعيّة المذكورة: يتعيّن على من يتعاطى الاجتهادَ والاستنباطَ أن يُعطي للمعاني المضمّنة في النّصّ واللّازمة عن معقوله وزنَها في الاستنباط، وأن يتّجهَ إلى استكناه الباعثِ على التّشريع الذي يمثّل روحَ النّصّ وعمودَه؛ حتى يستقيم له الحكم، ويتبيّن له مراد الشّارع.

وثمّة أمرٌ آخر من الأهمّيّة بمكان؛ هو ضرورةُ ردِّ النّصوص التّشريعيّة إلى بعضها في سبيل درء التّناقض الظّاهريّ عنها؛ وذلك من خلال ردّ متشابهها إلى مُحْكَمها وخفيّها إلى واضحها ومطلقها إلى مقيّدها وعامّها إلى خاصّها؛ لأنّ التّشريع بمثابة جهازٍ متكاملِ العُدَدِ والصّمّامات والقِطَعِ التّكوينيّة الكثيرة:- لا يتأتّى عملُه السّليم إلّا إذا اكتمل عملُ كلّ جزء منه في موضعه من بِنْيَةِ الجهاز!.

على أنّ هذا الإعلاء من شأن معقول النّصّ وظروف تنـزيله والمعاني التي يحملها ليس إلّا تقريراً للمنهج العلميّ الصّحيح الذي شقّ طريقه الصّحابة الكرام ؛ ذلك أنّ اللّفظ اللّغويّ في أيّ علم وفي أيّ مجال يُعتبر مواضعةً تحمل أخْيلةً ومعانيَ ولوازمَ ودلالاتٍ لا تُدرسُ إلّا في ذلك العلم أو ذلك المجال؛ والاقتصار على

مجرّد الظّاهر المتبادر من اللّفظ يُنافي طبيعةَ التّخصّص أو المجال الذي يتعلّق به ذلك اللّفظ أو النّصّ.

إنّ الاتّجاه إلى علّة النّصّ والبحث عن «الباعث» الذي كان وراء تشريع الحكم-: نابعٌ أساساً من خصائص التّشريع نفسه؛ فقد جاء القرآن الكريم بمنهج متفرّدٍ في الإبانة والخطاب، يعتمدُ على رسم الكلّيّات والاكتفاء بالصّيغ الشّاملة؛ وغالباً ما يَقْرِنُ الحكمَ بعلّته إمّا تنصيصاً وإمّا إشارةً وتنبيهاً؛ تاركاً أمرَ التّفصيل والبيان إلى السّنّة النّبويّة واجتهادِ المجتهدين في تعدية المعاني التي تضمّنتها عللُ الأحكام إلى المَحَالِّ غيرِ المتناهيةِ التي يولّدها تقارضُ الأيّام وتعاقبُ الأزمان.

كما أنّ القرآن الكريم كان كثيراً ما ينزل على أسبابٍ خاصّة ليعالجَ حكمها ويبيّن الحلَّ الأمثلَ فيها؛ واضعاً بذلك أصولاً عامّة يتلقّاها المجتهدون من عموم صياغته متجاوزين بها خصوصَ السّبب الذي وردت من أجله؛ مع الوقوف طويلاً عند العرف القائم في زمن التّنزيل والنّظر في مدى تأثيره في نوعيّة الحكم.

بعد إنعام النّظر في أثر العُرف ودوره في الحكم الذي قرّره النّصّ الشّرعيّ؛ يجد المجتهد نفسَه بين اعتبار ذلك العرف وأخذه عنصراً مكوّناً للحكم؛ وبين إهماله بناءً على عدم تأثيره؛ وهو عينُ ما يفعله مع الجزئيّات التي عولجت في كثير من النّصوص؛ إذ يتجاوزها بعد تقريرها إلى مفاداتها ومضامينها الكلّيّة ليستخلص من نظائرها معاني جامعةً تكون أساساً لعمليّة الإلحاق والتّعدية

والتّنـزيل؛ مع احترام خصوص الألفاظ فيما تتناوله من وقائعَ بدءاً من الواقعة التي كانت سببَ التّشريع.

هـذا الـتّصـرّف الاجـتهـاديّ في الاسـتفـادة مـن آفـاق الـنّصّ التّشريعيّ؛ هو ما يمكن تسميته بتوسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ؛ اعتماداً على الشّمول اللّغويّ الذي تتيحه دلالةُ النّصّ بمعقولها؛ من خلال ما يسمّيه الأصوليّون «مفهوم الموافقة» و«فحوى الخطاب» ممّا يقوم على أساس عموم العلّة.

ويرتكز هذا النّوع من الاجتهاد على جعل «العلّة اللّغويّة» للنّصّ وعاءً واسعاً يتّسع لاستيعاب ما لا يتناهى من الجزئيّات التي تشبه الواقعة الأصليّة في المعنى والمدلول وإن باينتها في الصّورة والشّكل؛ بناءً على تمام الاشتراك الدّاخليّ بينها، وانتفاء الفارق المؤثّر بين حقائقها؛ بدليل تبادر الحكم نفسه عند عُرُوضِ تلك الوقائع المستجدّة الشّبيهة.

هذا النّوع من الشّمول؛ كان الأصلُ أن لا يدخلَ في عمليّة الرّأي لولا أنّ ثمّةَ من حسمَ سبيل الاجتهاد بالرّأي وحكمَ ببطلان اللّجوء إلى اللّوازم الدّلاليّة للنّصوص التّشريعيّة وتقديرها. ولعلّ سبب هذا الإنكار وعدم الاعتبار أنّ كثيراً من أهل العلم -كالشّافعيّ ومن تبعه- اعتبروا هذا النّوع من الدّلالة قياساً[1]؛ وللقياسِ نصيبٌ وافرٌ من حملات

(١) ينظر:

عضد الدّين الإيجي، شرح مختصر ابن الحاجب: (٢/ ١٧٣)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١/ ١٠٩-١١٠)، وأديب الصّالح، تفسير النصوص: (١/ ٦٣٢)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٣٧٣-٣٧٥).

الإغارة وهجمات الرّدود.

وفي هذا الصّدد يقول الإمام الشّافعيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «والقياسُ وجوهٌ يجمعها القياس، ويتفرّق بها ابتداء قياس كلّ واحد منهما أو مصدره أو هما، وبعضهما أوضح من بعض؛ فأقوى القياس أن يحرّم الله في كتابه أو يحرّم رسولُ الله القليل من الشّيء؛ فيُعلم أنّ قليله إذا حرّم كان كثيرُه مثل قليله في التّحريم أو أكثر؛ بفضل الكثرة على القلّة. وكذلك إذا حمد على اليسير من الطّاعة؛ كان ما هو أكثر منها أولى أن يحمد عليه، وكذلك إذا أباح كثير شيء؛ كان الأقلُّ منه أولى أن يكون مباحاً»[1].

وقبل بيان منهج الصّحابة في الأخذ بهذا النّوع من البيان؛ تجدر الإشارة إلى أنّ الظّاهريّة من بعدُ قد حملوا بشدّةٍ على الأخذ «بفحوى الخطاب» أو «دلالة النّصّ»؛ وتابعهم على ذلك أصحاب الاتّجاهات الظّاهريّة أو التّوقيفيّة[2]؛ بسبب الوشيجة التي تربط هذا النّوع من البيان بالقياس؛ وإن كان جمهور الأصوليّين على أنّ دلالة النّصّ تعمل عمل النّصّ[3]. وكما تدخل دلالة النّصّ في دائرة توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ؛ يدخل أيضاً إعطاء لفظٍ معيّنٍ معانيَ

(١) الرّسالة: (ص/ ٥١٢-٥١٣).

(٢) ينظر:

ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٧/ ٤-٣٣)، وملخّص إبطال الرّأي والقياس: (ص/ ٢٧).

(٣) السّرخسي، أصول السّرخسي: (١/ ٢٤١-٢٤٢)، وعبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (١/ ٧٣).

جديدةً تُضافُ إلى معناه الأصليّ الأوّل بجامع مدلولٍ واسعٍ يشملها جميعاً من خلالِ وحدةِ الأثرِ أو الاشتراك في الهدف والمقصد؛ على نحو ما سيأتي التّمثيل له بمسألة ضرب العاقلة(١) على أهل الدّيوان.

ويجدر التّنبيه إلى أنّ عمليّة التّوسيع هذه لا تتّخذ من منطق اللّغة ظِهْرِيّاً لتحلّقَ في آفاق التّهويم واللّامعقول؛ بل تعتمد بالأساس على ما يقتضيه منطق اللّغة أوّلاً؛ ثم تعمل على إغناء المدلول الأوّل للنّصّ بإضافة ما يتّسع له السّياق بمقتضى أصول اللّغة نفسها؛ من رعايةٍ لوجوه النّقل وقرائنه وعلاقاته، وملاحظةٍ لأساليب العربيّة في البيان، واعتمادٍ على ما يحضرُ في ذهن المجتهد من المعاني اللّصيقة لمدلول النّصّ الذي يرادُ توسيعُ دائرته بجامع وحدة المعنى.

وهذا ما يؤكّده الشّاطبيّ حيث اشترط في التّفسير بالرّأي ألّا يخرج عمّا تقتضيه سَنَنُ العربيّة في البيان؛ ونصّ كلامه: «كلُّ معنىً مستنبطٌ من القرآن غير جارٍ على اللّسان العربيّ فليس من علوم القرآن في شيء؛ لا ممّا يستفادُ منه، ولا ممّا يستفاد به؛ ومن ادّعى فيه ذلك فهو في دعواه مبطل!»(٢).

وبعد أنّ بيّن شرطَيْ العدول عن ظاهر النّصّ إلى معناه الباطن قال: «فأمّا الأوّل فظاهرٌ من قاعدة كون القرآن عربيّاً؛ فإنّه لو كان

---

(١) العاقلة: عصبة الرّجل من جهة أبيه (لسان العرب: ١١/ ٤٦٠/ عقل).
(٢) الموافقات: (٣/ ٣٩١).

له فهمٌ لا يقتضيه كلام العرب لم يُوصف بكونه عربيّاً بإطلاق؛ ولأنّه مفهومٌ يلصق بالقرآن ليس في ألفاظه ولا في معانيه ما يدلّ عليه، وما كان كذلك فلا يصحّ أن ينسب إليه أصلاً؛ إذ ليست نسبته إليه على أنّ مدلوله أولى من نسبة ضدّه إليه، ولا مرجّح يدلّ على أحدهما؛ فإثباتُ أحدهما تحكّمٌ وتقوّلٌ على القرآن ظاهر-: وعند ذلك يدخل قائله تحت إثم من قال في كتاب الله بغير علم»[1].

فكان ظاهرُ النّصّ هو المعنى الأوّليَّ المباشر؛ بينما تمثّل المعاني الأخرى الدّلالة غير المباشرة له، أو هي معنى المعنى - على حدّ تعبير شيخ البلاغيّين عبد القاهر-، ولا يمثّل المعنى الأوّليُّ سوى الواسطة بين اللّفظ والمعاني الوضعيّة البعيدة التي هي بمثابة العلّة في القياس الأصوليّ.

وفي هذا يقول عبد القاهر الجرجانيّ: «فههنا عبارة مختصرة؛ وهي أن تقول: المعنى، ومعنى المعنى: تعني بالمعنى المفهومَ من ظاهر اللّفظ والذي تصل إليه بغير واسطة؛ وبمعنى المعنى: أن تعقل من اللّفظ معنى، ثم يفضي بك ذلك المعنى إلى معنىً آخر»[2].

لقد قدّم لنا الصّحابة الكرام نماذج عاليةً عن الاجتهاد الموفّق؛ الذي استثمر خصوبةَ البيان اللّغويّ في تفسير النّصوص؛ بما حقّقوه

(١) المصدر نفسه: (٣/ ٣٩٤).
(٢) دلائل الإعجاز: (ص/ ٢٦٣).

واقعاً في شتّى النّوازل التي نقل عنهم الاجتهاد فيها، وأقاموا من وحدة الأثر والمعنى أساساً للإلحاق والتّشريك بين أحكام القضايا والحوادث.

ومن شواهد ذلك من واقع اجتهادهم ما ثبت عن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب رضي الله عنه أنّه قتل الجماعة برجلٍ واحدٍ قتلوه غيلةً؛ وقال: «لو تَمَالأ عليهِ أهلُ صنعاءَ لَقَتَلْتُهُمْ جميعاً»[١].

وأصلُ القصّة ما حدّثَ بهِ المغيرةُ بن حكيم الصّنعانيّ عن أبيه؛ أنّ امرأةً بصنعاءَ غابَ عنها زوجها، وتركَ في حِجْرِهَا ابناً له من غيرها؛ غلاماً يُقال لهُ أصيلٌ؛ فاتّخذتِ المرأةُ بعد زوجها خليلاً؛ فقالت له: إنّ هذا الغلامَ يَفْضَحُنَا فَاقْتُلْهُ؛ فَأَبَى فامتنعتْ منه؛ فَطَاوَعَهَا؛ فاجتمعَ على قتلِ الغُلامِ الرّجل، ورجلٌ آخر، والمرأةُ، وخادمُها؛ فقتلوهُ ثم قطّعوا أعضاءه، وجعلوهُ في عيبَةٍ وطرحوهُ في ركيّةٍ في ناحيةِ القريةِ ليس فيها ماء، وذكرَ القصّة وفيها: فَأُخِذَ خليلُها فاعترف، ثم اعترفَ الباقون؛ فكتبَ يَعْلَى -وهو يومئذٍ أمير- شأنَهُمْ إلى عمر رضي الله عنه فكتب عمرُ بقتلهم جميعاً؛ وقال: واللهِ لو أنّ أهلَ صنعاءَ اشتركوا في قتلِهِ لقتلتُهُمْ أجمعين[٢].

---

(١) أخرجه: مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٣٦٨): كتاب العقول، باب ما جاء في الغيلة والسّحر، والشّافعيّ في «المسند»: (ص/٢٠٢)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف»: (٩/ ٤٧٦)، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٥/ ٤٢٩)، والدّارقطنيّ في «السّنن»: (٣/ ٢٠٢).

(٢) القصّة أخرجها: البيهقيّ في «السّنن الكبرى»: (١٢/ ٥٨)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف»: (٩/ ٤٧٦)؛ وأصل القصّة عند البخاريّ: (رقم: ٦٨٩٦): كتاب =

ففي هذه الحادثة نجد عمر بن الخطّاب رضي الله عنه قد جدّد الرّؤية الاستنباطيّة للنّصّ، وعاد إليه ليأخذ منه حكم قتل الجماعة بالواحد بمقتضى المساواة في المعنى الذي ينبني عليه حكم النّصّ الوارد؛ فقد جاءت آية المائدة -وهي قوله تعالى-: ﴿وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ ٱلنَّفْسَ بِٱلنَّفْسِ وَٱلْعَيْنَ بِٱلْعَيْنِ وَٱلْأَنفَ بِٱلْأَنفِ وَٱلْأُذُنَ بِٱلْأُذُنِ وَٱلسِّنَّ بِٱلسِّنِّ وَٱلْجُرُوحَ قِصَاصٌۚ فَمَن تَصَدَّقَ بِهِۦ فَهُوَ كَفَّارَةٌ لَّهُۥۚ وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ ﴿٤٥﴾﴾(١) لتقرّر أصل حفظ الحياة؛ وأنّ السّبيل إليه هو أنّ النّفس التي أزهقت نفساً أخرى ليس لها جزاء عادلٌ إلّا أنّ يلحقها عقوبة من جنس جنايتها.

فلمّا حدثت هذه الحادثة في عهد عمر؛ توقّف أوّلَ الأمر، واستعان بعليّ بن أبي طالب رضي الله عنه حتى استقرّ رأيهما على قتل المشتركين في القتل؛ لأنّ «أل» في كلمة «النّفس بالنّفس» لبيان الجنس. وكما أنّ الشّخص الواحد إذا قتل عدّة أشخاص يقتل هو فقط لأنّه الجاني-: فكذلك في النّفس الواحدة يُقتصُّ من كلّ المشتركين في قتلها بجامع المعنى المتبادر من السّياق وهو «الجناية والعدوان على نفس بريئة»-: فكان مقتضى قوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَلْبَٰبِ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ ﴿١٧٩﴾﴾(٢) أنّ من أزهقَ

= الدّيات: باب إذا أصاب قومٌ من رجل هل يعاقب أم يقتصّ منهم كلّهم؟.
ورواها أيضاً: قاسم بن أصبغ في «الجامع» كما ذكر ابن حجر في «تغليق التّعليق» (٥/٢٥١).

(١) [سورة المائدة: ٤٥].

(٢) [سورة البقرة: ١٧٩].

الرّوحَ فرداً كان أو جماعةً يُقتصُّ منه؛ لأنّه لا اعتبار بالعدد ما دامت حقيقة الزّهوق قد قامت بالنّفس المجنيّ عليها؛ وإن كان الفقهاء فيما بعدُ قد اختلفت آراؤهم في المسألة.

وهناك شاهد آخر؛ ألَا وهو فعل عمر في قضيّة العاقلة؛ فقد كان مفهوم العاقلة قاصراً على قبيلة الجاني وعصبته؛ بحيث إذا استقرّت في عنقه الدّية توجّهت إلى سائر عصبته ليجمعوها تخفيفاً عنه، ويتحمّلوها عنه قياماً بمعنى النّصرة التي كانت بأنواع منها: القسامة، والحِلْف، والولاء[(١)].

غير أنّ عمر ﷺ رأى أن يوسّع مفهوم العاقلة، ويخرجه من القصور على معنى القبيلة والعصبة إلى أفق معنويّ أرحب؛ ليشمل أهل الدّيوان وأهلَ الحرفة الواحدة؛ وكلّ من يمكن أن تنشأ بينهم رابطةٌ يتحقّق بها معنى النّصرة.

روى مطرّف عن الحَكَم قال: «عمر أوّل من جعل الدّية عشرةً عشرةً في أعطيات المقاتلة دون النّاس»[(٢)].

وقد يثور ههنا تساؤل وجيه؛ وهو من أين تعلّم الصّحابة ﷺ عمليّة توسيع الوعاء البيانيّ للنّصوص التّشريعيّة؟!.

وجوابه متلقّىً من سيرتهم العطرة التي كانت كلّها ترسيخاً لمعنى متابعة النّبيّ ﷺ؛ وما كان لهم أن يتنكّبوا هديَه في أيّ

(١) ينظر:
شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٤٢).
(٢) أخرجه وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٥/ ٣٩٦)، وانظر أيضاً:
عبد الرّزّاق، «المصنّف»: (٩/ ٤١١)، والزيلعي، «نصب الرّاية»: (٥/ ٣٩٦).

جزئيّة من جزئيّات التّشريع أو كلّيّة من كلّيّاته.

فقد ورد عن أبي أمامة ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: «من استرسل إلى مؤمن فغبنه؛ كان غبنه ذلك رباً»[(١)]؛ مع أنّ الرّبا المحرّم في النّصوص الصّريحة ليس من أنواعه ولا من مضامينه بيع المسترسل؛ وإنّما تندرج هذه البياعات ضمن معنى الاستغلال والغرر؛ وهما بابان من أبواب الفساد في العقود؛ لكن لمّا كان الاستغلالُ والرّبا قد اجتمعا في وحدة الأثر والمعنى -وهو هنا أكل المال بالباطل-: فإنّ النّبيّ ﷺ - فيما لو صحّ الحديث- يكون قد ألحقَ أدناهما بأعلاهما وهو «الرّبا»؛ إمعاناً في التّنفير عنه وتأكيد التّحذير منه؛ من باب التّوسّع الذي يزين اللّغة ولا يشينها.

ومن معاني توسيع الوعاء البيانيّ إلغاؤهم القيدَ إذا خرج مخرج الغالب، وكان العمل بالمطلق أجرى على سَنَنِ التّشريع؛ فقد ذكر الله تعالى حكم الطّلاق قبل المسيس وأنّه لا عدّة فيه للرّجل على المرأة؛ فقال سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا نَكَحْتُمُ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ ثُمَّ طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ فَمَا لَكُمْ عَلَيْهِنَّ مِنْ عِدَّةٍ تَعْتَدُّونَهَا ۖ فَمَتِّعُوهُنَّ وَسَرِّحُوهُنَّ سَرَاحًا جَمِيلًا ﴿٤٩﴾﴾[(٢)]؛ فأدخل الصّحابة ﷺ الكتابيّة في حكم المؤمنة؛ عملاً بما يقتضيه إطلاق الحكم؛ مع إلغاء القيد

(١) أخرجه: البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٥/٣٤٨)، إلّا أنّ فيه راويا ضعيفا؛ لكن وردت روايات أخرى في الموضوع تشهد لرواية البيهقي، منها ما رواه الطّبراني في: «المعجم الكبير»: (٨/١٢٦)، والدّيلميّ في «مسند الفردوس»: (٣/١٠٢)، وابن الجوزي في «التّحقيق في أحاديث الخلاف»: (٢/١٨٤).

(٢) [سورة الأحزاب: ٤٩].

الوارد في النّصّ وإهمال الأخذ به، لانتفاء الفارق المعنويّ بين المؤمنات والكتابيّات في خصوص النّكاح والطّلاق(١).

وممّا يتّصل بتوسيعهم الوظيفة البيانيّة للألفاظ؛ تفسيرهم للخمر بأنّها كلّ ما خامرَ العقل وغطّاه، ولم يقصروه على الإطلاق الشّائع الذي كان يتناول بضعة أنواع في عهدهم؛ فقد ثبت أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ خطب على منبر النّبيّ ﷺ فقال: «يا أيّها النّاس! ألَا إنّه قد نـزل تحريم الخمر يومَ نـزل وهي من خمسة؛ من العنب والتّمر والعسل والحنطة والشّعير-: والخمرُ ما خامر العقل»(٢).

غير أنّ ههنا أمراً هامّاً؛ وهو أنّ الصّحابة ﷺ ما كانوا يعمدون إلى هذا التّوسيع لمجرّد التّزجية وحبّاً في التّشقيق؛ بل ما كانوا يلجأون إلى ذلك إلّا عند الحاجة العمليّة؛ وبمقدار ما يجيزه البيان العربيّ وتسوّغه عادات العرب في الوضع والاستعمال، ويحتمله - أو يقتضيه- منطق التّشريع وروحه؛ بل بمقدار ما يحثّ عليه الشّارع سبحانه حين ينعى على الذين لا يجيلون عقولهم في معاني كتابه، ولا يسرّحونها في تدبّر آياته-: فيقول عزّ من قائل: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾ (٣).

---

(١) ابن عبد البرّ، جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ٨٧٣)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ١٥٧).

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٢٥٣): كتاب التّفسير، باب قوله: **إِنَّمَا الْخَمْرُ وَالْمَيْسِرُ وَالْأَنْصَابُ وَالْأَزْلَامُ**، ومسلم: (رقم: ٥٣٦٠): كتاب التّفسير، باب في نـزول تحريم الخمر.

(٣) [سورة محمد: ٢٤].

المطلب الثّاني

تحديد نطاق التّأويل باعتبار دلالة النّصّ التّشريعيّ

إذا كانت عمليّة توسيع الوعاء البيانيّ تستهدف استثمار وجوه دلالة النّصّ كافّةً بما فيها المعنى الأوّليّ المباشر؛ فإنّ التّأويل يقوم أساساً على استبعاد ذلك المعنى الأوّليّ؛ ليقيم مكانه معنىً ثانويّاً مرجوحاً بالاعتماد على ما هو أقوى منه دلالةً كي يتأتّى العمل بالنّصّين معاً، أو استناداً على قاعدة من قواعد التّشريع العامّة أو حكمة التّشريع[1]-: فهو عدولٌ عن الظّاهر المتبادر إلى المعنى المُسْتَكِنِّ غير المباشر لوجود ما ينهضُ بقوّته في خصوص ذلك الموضع؛ تكييفاً لمنطق اللّغة على أساس إرادة المشرّع-: وإرادةُ الشّارع هي المحور الذي يقوم عليه «التّأويل».

فالتّأويل على هذا يتوقّف على عنصر الرّأي الذي يوجّه الاجتهاد إلى البحث عن مراد الشّارع والتّفتيش عن السّبب الذي يعتبر الموجبَ لتشريع الحكم، ثم يُوازن بين ما تحصّل له بعد البحث والاستقراء وبين مقتضيات النّصوص المتعارضة في ظاهرها؛ ليستخلص بعد الاجتهاد والنّظر مرادَ الشّارع بدقّة؛ وفي ضوئه يعدلُ إلى تقديم المعاني المرجوحة للنّصّ على المعاني الرّاجحة لغويّاً؛ لاعتضادها بمرجّحات تشريعيّة ذات اعتبار ووزن.

---

(١) أبو زهرة، أصول الفقه: (ص/ ١٣٧)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٤٠).

وعلى هذا؛ فإنّ مجال التّأويل ليس النّصوص المفسّرةَ ولا المحكمة؛ لأنّها مستغنيةٌ بنفسها وبوضوح إرادة المشرّع فيها عن تدخّل الرّأي والتّأويل في تجليتها وتوضيحها؛ والنّصّ إذا كان مفسّراً قاطعَ الدّلالة على معناه-: فإنّ ذلك المعنى يغدو حينئذ متعيّناً فهمه من النّصّ؛ لأنّه لا يحتمل معنى آخر البتّة[١]:- وهذا ما أدّى بالأصوليّين إلى تقرير أنّه لا اجتهاد في مورد النّصّ المفسّر؛ لأنّ بيانه قاطع انسدّ به باب التّأويل[٢].

وإذا خرجت القطعيّات عن دائرة التّأويل والرّأي -لما سبق من أنّ القواطع تمثّل الأسس المرجعيّة للرّأي-؛ فإنّ نطاق التّأويل يغدو قاصراً على سائر الأدلّة الشّرعيّة التي لا تنفكّ عن «عنصر الاحتمال المقبول»؛ ذلك أنّ الاحتمال قرينُ الخفاء والتّردّد؛ كما أنّ القطعَ قرينُ الوضوح والبيان.

ويُضاف إلى هذا المجال مجالٌ آخر؛ ألَا وهو تعارض النّصوص التّشريعيّة؛ حيث يعمل على رفع ما بينها من تعارض في ظاهر الأمر؛ ويدرأ عنها التّعاند الماثلَ في أوهام المكلّفين. وقد كان هذا المجال من أهمّ أسباب اختلاف الصّحابة ومن بعدهم في الاجتهاد بالرّأي.

ولئن افترق التّأويل عن توسيع الوعاء البيانيّ من جهة الحقيقة؛ فإنّه يفترق عنه أيضاً من ناحية المتعلّق؛ فعمليّة التّوسيع تلك تَعْرِضُ للألفاظ المفردة كما تَعْرِضُ للمعاني بالأصالة؛ بينما لا يتعلّق التّأويل إلّا

(١) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٤٩).
(٢) البزدوي، أصول البزدوي مع كشف الأسرار: (١/ ٥٠).

بالمعاني[١]، ولا يعرض للألفاظ إلّا من حيث موقعها من تركيب العبارة أو النّصّ.

ولقد كان التّأويل عند الصّحابة شاملاً في متعلّقاته؛ فقد تناول تأويل النّصوص، كما تناول تأويل الأعمال والأحداث[٢]؛ وذلك يرجع بنا إلى أنّ الرّأي عندهم لم تكن مناهجه خاضعةً للقيود والمواضعات التي استحدثت بعد تدوين المعارف والعلوم.

وقد فتح الصّحابة الكرام باب التّأويل على نحوٍ سديدٍ ودقيقٍ، وكان لهم الفضل الأكبر في تحديد نطاقه؛ إذ استبعدوا من دائرته الأحكام القطعيّة والعقائديّة؛ وقصروا دوره على دائرة المحتملات والأحكام العمليّة التي للخلاف فيها موضع؛ وهو ما يقرّره الشّوكانيّ رَحِمَهُ اللَّهُ بقوله عمّا يدخله التّأويل بأنّه: «أغلب الفروع؛ ولا خلاف في ذلك!»[٣].

ومن بين جملة الدّلالات-: يرتكز عمل التّأويل على «الظّاهر والنّصّ» بالمعنى الذي فسّرهما به جمهور الحنفيّة، أو على «الظّاهر» باصطلاح الجمهور؛ أمّا المجمل فإنّ التّأويل لا يعرض له إلّا على نحوٍ ضيّق؛ وفي حال ما إذا افتقد تفسير الشّارع له

---

(١) ينظر:
ابن تيمية، موافقة صريح المعقول لصحيح المنقول: (١/ ١٢٠)، ابن جرير، جامع البيان: (١/ ٧٤-٨٩)، وأديب الصّالح، تفسير النصوص: (١/ ٣٥٩-٣٦٥)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ١٥١).

(٢) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ١٥٢).

(٣) إرشاد الفحول: (ص/ ١٥٥).

تفسيراً شاملاً(١).

وكما يخرج عن نطاقه المجمل الذي فسّر بدليل قاطع من قِبَلِ الشّارع؛ يخرج أيضاً الخفيّ: لأنّ الخفاء فيه ليس من ذات الصّيغة؛ وإنّما نشأ من عارضٍ خارجٍ عنها؛ جعل في انطباقه على بعض أفراده شيئاً من اللّبس والإبهام.

أمّا المشكل؛ فيعرض له التّأويل إذا كان الإشكال ناشئاً عن التّعارض الظّاهري بين النّصوص؛ إمّا بالتّوفيق بينها على نحوٍ يزيل ذلك التّعارض الظّاهريّ، أو باعتبار أحد الدّليلين مخصّصاً لعموم الآخر، أو بترجيح العمل بأحدهما دون الآخر بأدلّة التّرجيح المعتبرة(٢).

ولمّا كان التّأويل عدولاً عن المعنى الرّاجح لغةً إلى المعنى المرجوح؛ فإنّه يفتقر بداهةً إلى معضّدات من خارج؛ إمّا من دليلٍ آخرَ أو إجماعٍ أو قاعدةٍ تشريعيّةٍ قارّة.

فقد وجدنا جمهرةً من الصّحابة ﷺ يفسّرون قول الله تعالى: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِى سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ وَأَحْسِنُوٓا۟ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُحْسِنِينَ ۝١٩٥﴾(٣) بغير ما يتبادر من لغويّة النّصّ؛ وهو معنى النّهي عن بذل النّفس ودفعها إلى الموت؛ ولو كان ذلك جهاداً في سبيل الله؛ فقد فسّروا ذلك بما سوى الجهاد؛ كما فسّرها بعضهم

---

(١) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٦٩).

(٢) الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/١٠٣).

(٣) [سورة البقرة: ١٩٥].

بالنّفقة، وبعضهم باليائس من التّوبة يلقي بنفسه.

روى مدرك بن عوف قال: إنّي لعند عمر؛ قلت: «إنّ لي جاراً رمى بنفسه في الحرب فقتل؛ فقال ناس: ألقى بيده إلى التّهلكة»، قال عمر: «كذبوا! لكنّه اشترى الآخرة بالدّنيا»(١).

وروى يزيد بن أبي حبيب عن أسلم أبي عمران قال: «غزونا القسطنطينية وعلى الجماعة عبدالرحمن بن الوليد؛ والرّوم ملصقو ظهورهم بحائط المدينة؛ فحمل رجل على العدو فقال النّاس: مَهْ مَهْ! لا إله إلّا الله! يلقي بيديه إلى التهلكة؛ فقال أبو أيوب: سبحان الله! أنـزلت هذه الآية فينا معاشر الأنصار؛ لمّا نصر الله نبيّه وأظهر دينه قلنا: هلم نقيم في أموالنا ونصلحها؛ فأنـزل الله على نبيّه ﷺ يردّ عليه ما قلنا: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ وَأَحۡسِنُوٓاْۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلۡمُحۡسِنِينَ ١٩٥﴾؛ فكانت التّهلكةُ الإقامةَ على الأموال وإصلاحها وتركنا الغزو؛ فما زال أبو أيّوب شاخصاً في سبيل الله حتى دفن بأرض الرّوم»(٢).

(١) رواه ابن جرير في «تفسيره»: (٢/ ٣٢١) وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٤/ ٢٠٨) وأحمد في «العلل ومعرفة الرّجال»: (٢/ ٢٦٣) وقد جوّد الدّارقطنيّ في «العلل»: (٢/ ٢٠٨) إحدى طرق الحديث.

(٢) القصّة أخرجها أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٢١٥١): كتاب الجهاد، باب في قوله تعالى: **وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**، والتّرمذي في «الجامع»: (٢٨٩٨): كتاب التّفسير، باب ومن سورة البقرة، وقال: حسن صحيح غريب، وكذا النّسائي في «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٩٨)، والحاكم في «المستدرك»: (٢/ ٣٠٢)، وقال: على شرط الصّحيحين ولم يخرّجاه، وابن حبّان في «صحيحه/ الإحسان»: (١١/ ٩)، والبيهقي في «السّنن الكبرى»: (٩/ ٤٥)، وأبو داود الطّيالسي في «المسند»: (١/ ٨١).

وذهب حذيفة بن اليمان وابن عبّاس والبراء بن عازب رضي الله عنهم إلى أنّ المعنى: «لا تلقوا بأيديكم بأن تتركوا النّفقة في سبيل الله وتخافوا العيلة؛ فيقول الرّجل: ليس عندي ما أنفقه»(١)؛ وإلى هذا المعنى ذهب البخاري إذ لم يذكر غيره(٢).

وعن البراء بن عازب رضي الله عنه في قوله: ﴿وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلۡقُواْ بِأَيۡدِيكُمۡ إِلَى ٱلتَّهۡلُكَةِ﴾ قال: «هو الرّجل يصيب الذّنوب فيلقي بيده إلى التّهلكة يقول: لا توبة لي»(٣).

وممّا يندرج في أمثلة التّأويل لدى الصّحابة أيضاً مسألة عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها؛ فآية البقرة وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ٢٣٤﴾(٤) تقتضي أنّ عدّتها تنتهي بأربعة أشهر وعشرة أيّام وإن لم تضع حملها في هذه المدّة، أمّا آية الطّلاق وهي قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ

---

(١) رواه عن حذيفة وابن عبّاس: ابن جرير في «التّفسير»: (٢/ ٢٠٠) من طرق عدّة، ورواه عن البراء: أحمد في «المسند»: (رقم: ١٧٧٤٧)، وابن جرير في «التّفسير»: (٢/ ٢٠٢-٢٠٣)، وابن مردويه كما في تفسير ابن كثير: (١/ ٥٣١).

(٢) صحيح البخاري: (رقم: ٤١٥٤): كتاب التّفسير، باب قوله: **وَأَنفِقُواْ فِي سَبِيلِ اللّهِ وَلَا تُلْقُواْ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى التَّهْلُكَةِ**.

(٣) رواه البيهقي في «شعب الإيمان»: (٥/ ٤٠٨)، وابن حزم في «المحلّى»: (٧/ ٢٩٤)، ورواه ابن المنذر كما في فتح الباري: (٨/ ١٨٥).

(٤) [سورة البقرة: ٢٣٤].

وَٱلَّٰٓـِٔي لَمْ يَحِضْنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلْأَحْمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعْنَ حَمْلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجْعَل لَّهُۥ مِنْ أَمْرِهِۦ يُسْرًا ﴿٤﴾﴾ (١) فتقتضي العموم؛ وهو أنّ عدّتها تنتهي بوضع الحمل وإن كان يوماً واحداً.

وبسبب من هاتين الدّلالتين فقد اختلف الصّحابة في تحديد الحكم الدّقيق لاختلافهم في منهج تأويل الآية؛ إذ ذهب عليّ وابن عبّاس إلى أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين؛ احتياطاً وعملاً بمقتضى الدّليلين جميعاً.

أمّا عمر وابن مسعود ومن وافقهما فجعلوا عدّتها وضع الحمل طالت المدّة أم قصرت؛ وقال ابن مسعود لمّا بلغه قولهما: «أتجعلون عليها التّغليظ ولا تجعلون لها الرّخصة؟! لنزلتْ سورةُ النّساء القصرى بعد الطّولى»(٢).

ومن هذا النّمط أيضاً تأويل أمّ المؤمنين عائشة -رضي الله عنها- لعموم اعتزال النّساء الوارد في قوله تعالى: ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُواْ ٱلنِّسَآءَ فِى ٱلْمَحِيضِۖ وَلَا تَقْرَبُوهُنَّ حَتَّىٰ يَطْهُرْنَۖ فَإِذَا تَطَهَّرْنَ فَأْتُوهُنَّ مِنْ حَيْثُ أَمَرَكُمُ ٱللَّهُۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلتَّوَّٰبِينَ وَيُحِبُّ ٱلْمُتَطَهِّرِينَ ﴿٢٢٢﴾﴾ (٣) بأنّه ما فوق الإزار؛ فقد ثبت عنها أنّها قالت: «كان إحدانا إذا كانت حائضاً أمرها رسول الله ﷺ أن

(١) [سورة الطلاق: ٤].

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٤١٦٨): كتاب التّفسير، ﴿وَالَّذِينَ يُتَوَفَّوْنَ مِنكُمْ وَيَذَرُونَ أَزْوَاجًا﴾.

(٣) [سورة البقرة: ٢٢٢].

تأتزرَ في فور حيضتها ثم يباشرها»[١].

وكما حصل التّأويل في النّصوص والأقوال؛ حصل أيضاً في أفعاله ﷺ؛ فقد أوّلت عائشة وابن عبّاس ﵃ تحصيب النّبيّ ﷺ ونزوله بالأبطح بعد النّفر من منى-: على أنّه لم يقصد به التّشريع.

فقد ثبت عن عائشة ﵂ أنّها قالت: «نزول الأبطح ليس بسنّة؛ إنّما نـزله رسول الله ﷺ لأنّه كان أسمحَ لخروجه إذا خرج»[٢].

أمّا ابن عبّاس ﵄ فقد قال في ذلك: «ليس التّحصيب بشيء؛ إنّما هو منـزلٌ نـزله رسول الله ﷺ »[٣].

وممّا يؤيّد تأويلهما قول أبي رافع ﵁: «لم يأمرني رسول الله ﷺ أن أنـزل الأبطح حين خرج من منى؛ ولكنّي جئت فضربت فيه قبّته؛ فجاء ونـزل»[٤].

وقد حمله أبو بكر وعمر وعثمان وابن عمر على أنّه سنّة؛ كما أورد ذلك «مسلم» عقب الرّوايات السّابقة.

ومن أمثلة التّأويل أيضاً تأويل الصّحابة لنصوص القطع في السّرقة -وهي نصوص واضحة الدّلالة؛ إلّا أنّ للاحتمال التّفصيليّ

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٤٤١): كتاب الحيض، باب مباشرة الحائض فوق الإزار.

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٣١١): كتاب الحج، باب استحباب النـزول بالمحصب يوم النفر.

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ١٦٤٥): كتاب الحج، باب المحصب، ومسلم: (رقم: ٢٣١٣): كتاب الحج، باب استحباب النـزول بالمحصب يوم النفر.

(٤) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٣١٤): كتاب الحج، باب استحباب النـزول بالمحصب يوم النفر.

فيها مجالاً-؛ حيث استثنوا بعض أحوال السّرقة من عموم ما تتناوله النّصوص الواردة في الموضوع - وهي لم تفرّق بين سارق وسارق -، وكان مستندهم في هذا التّأويل شبهة الملك تارة؛ وحاجة السّارق تارة أخرى؛ وكلٌّ ذلك شبهة.

فقد روى مالك بسند متّصل أنّ عبد الله الحضرميَّ جاء بغلام له إلى عمر بن الخطّاب فقال له: «اقطع يد غلامي فإنّه سرق؛ فقال له عمر: ماذا سرق؟ فقال: سرق مرآة لامرأتي ثمنها ستّون درهما؛ فقال عمر: أرسله فليس عليه قطع؛ خادمكم سرق متاعكم!»[(١)].

كما روى محمّد بن الحسن الشّيباني قال: أخبرنا أبو حنيفة عن حمّاد بن إبراهيم أنّ معقل بن مقرّن المزنيّ أتى عبد الله بن مسعود رضي الله عنه بأَمَةٍ له زنتْ، قال: اجلدها خمسين جلدة؛ فقال: إنّها لم تحصن! قال عبد الله: إسلامها إحصانها، قال: فإنّ عبداً لي سرقَ من عبدٍ لي آخر، قال: «ليس عليه قطع؛ مالك بعضه من بعض»[(٢)].

وممّا يندرج في نطاق التّأويل أيضاً ذهابُ عليّ وزيد بن ثابت وابن مسعود إلى أنّ الجدّ لا يحجب الإخوة؛ بل يتقاسمون الميراث[(٣)]، ولم يجعلوه بمنزلة الأب؛ لمصيرهم إلى تأويل تسميته

(١) أخرجه مالك في : «الموطّأ»: (رقم: ١٣٢١): كتاب الحدود، باب ما لا قطع فيه.
(٢) محمّد بن الحسن، كتاب الآثار: (ص/١٠٧).
(٣) سبق تخريج ذلك: (ص/٩١):

«أباً» في قوله تعالى: ﴿وَٱتَّبَعْتُ مِلَّةَ ءَابَآءِيٓ إِبْرَٰهِيمَ وَإِسْحَٰقَ وَيَعْقُوبَۚ﴾[١] على أنّها من باب التّوسّع والمجاز في العبارة؛ وخالفهم في ذلك أبو بكر وابن عبّاس وابن عمر وابن الزّبير وحذيفة بن اليمان ومعاذ بن جبل وأبيّ بن كعب وعائشة رضي الله عنهم[٢].

ومن أمثلته أيضاً حملُ عمرَ رضي الله عنه آيات الفيء على المنقول دون العَقَار[٣]؛ رغم أنّها تتناول الجميع باللّفظ، ورغم أنّ النّبيّ ﷺ قد قسم خيبر منقولها وعقارها.

* * *

(١) [سورة يوسف: ٣٨].

(٢) سيأتي تخريج ذلك: (ص/٢٠٩).

(٣) سبق تخريجه: (ص/ ٨٢-٨٣).

المطلب الثّالث

تبيين مراد الشّارع من الصّيغ الشّاملة

تضمّن القرآن الكريم والسّنّة النّبويّة نصوصاً تشريعيّةً كثيرةً جاءت صياغتها على نحوٍ من الشّمول والشّيوع الذي كان في حاجة إلى بيان التّخصيص والتّقييد؛ لتضييق دائرة الاستغراق والشّمول، وتقليلِ الشّيوع والتّناول في مضمون تلك النّصوص؛ وإلى جانب التّخصيص والتّقييد الوارد في نصوص الكتاب والسّنّة-: نجد الشّارع الحكيم قد ترك بعض العمومات والإطلاقات إلى المجتهدين، وكان ذلك التّرك تخويلاً ضمنيّاً لهم بأن يبذلوا جهدهم في استثمار تلك الصّيغ وفق ما يحقّق لهم المصالح المعتبرة في معاشهم ومعادهم.

وبما أنّ القرآن الكريم كان يتناول الأحكام على نحوٍ كلّيٍّ وعامٍّ في أغلب التّشريعات؛ فإنّ السّنّة النّبويّة هي التي تولّت مسؤوليّة البيان والتّفسير والتّفصيل؛ تفسيراً لمجمل القرآن، وتخصيصاً لعامّه، وتقييداً لمطلقه. ورغم أنّ هذا البيان بأنواعه كلّها قد تناول غالب النّصوص التّشريعيّة؛ إلّا أنّ ثمّةَ عدداً منها تُرِكَ تخصيصُه وتقليلُ شيوعه إلى اجتهاد المجتهدين.

ورغم أنّه شاع بين علماء الشّريعة مقولة أنّه «ما من عامّ إلّا وقد

خصّص»[١]؛ إلّا أنّ هذا ليس على إطلاقه؛ وإنّما قصد به أنّ كثرة وقائع التّخصيص في النّصوص التّشريعيّة قرينة دالّةٌ على أنّ الشّارع لم يُرِدْ من العامّ -في الأغلب- شمولَه لسائر أفراده التي ينطبق عليها بمقتضى منطقه اللّغويّ؛ لأنّ احتمال التّخصيص قائم؛ وهو احتمالٌ قويّ أورث شبةً في إرادته للعموم[٢].

وقد تبرّم الشّاطبيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ بدعوى أنّ عمومات القرآن قابلة للتّخصيص دائماً؛ فقال: «فإنّ الخلاف فيها في ظاهر الأمر شنيع؛ لأنّ غالب الأدلّة الشّرعيّة وعمدتها هي العمومات؛ فإذا عدّت من المسائل المختلف فيها -بناءً على ما قالوه أيضاً من أنّ جميع العمومات أو غالبها مخصّصٌ- صار معظم الشّريعة مختلفاً فيها؛ هل هو حجّة أم لا! ومثل ذلك يُلقى في المطلقات؛ فانظر فيه-: فإذا عرضت المسألة على هذا الأصل المذكور لم يبق الإشكال المحظور؛ وصارت العمومات حجّة على كلّ قول. ولقد أدّى إشكال هذا الموضع إلى شناعة أخرى وهى أنّ عمومات القرآن ليس فيها ما هو معتدٌّ به في حقيقته من العموم -وإن قيل بأنّه حجّة بعد التّخصيص-، وفيه ما يقتضى إبطال الكلّيّات القرآنيّة وإسقاط الاستدلال به جملة؛ إلّا بجهة من التّساهل وتحسين الظّنّ؛ لا على

(١) ابن السبكي، الإبهاج في شرح المنهاج: (٢/ ١٤٢)، وابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (١/ ٢٤٤).

(٢) عبد العزيز البخاري، كشف الأسرار: (١/ ٣٠٦-٣٠٩)، وأديب الصّالح، تفسير النصوص: (٢/ ١٠٧)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٣٨٨).

تحقيق النّظر والقطع بالحكم-: وفي هذا إذا تُؤمّل توهين الأدلّة الشّرعيّة وتضعيفُ الاستناد إليها»[١]، إلى أن يقول: «وجميع ذلك مخالفٌ لكلام العرب، ومخالف لما كان عليه السّلف الصّالح من القطع بعموماته التي فهموها تحقيقاً بحسب قصد العرب في اللّسان، وبحسب قصد الشّارع في موارد الأحكام، وأيضاً فمن المعلوم أنّ النّبيّ ﷺ بُعث بجوامع الكلم، واختصر له الكلام اختصاراً على وجهٍ هو أبلغ ما يكون وأقربُ ما يمكن في التّحصيل؛ ورأسُ هذه الجوامع في التّعبير العمومات؛ فإذا فرض أنّها ليست بموجودة في القرآن جوامع -بل على وجهٍ تفتقر فيه إلى مخصّصات ومقيّدات وأمور أُخَر-؛ فقد خرجت تلك العمومات عن أن تكون جوامع مختصرة»[٢].

ورغم أنّ هذا الذي قرّره الشّاطبيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ يمثّل إعادةَ اعتبار لعمومات القرآن وتنبيهاً على فائدة بقائها دون تخصيص؛ إلّا أنّ التّشريعات التّفصيليّة وجزئيّاتها لا تنفكّ عن قيام احتمال التّخصيص.

هذا الاحتمال الملازمُ لعمومات نصوص تلك التّشريعات؛ أعطى تشجيعاً للمجتهدين على تجديد النّظر فيها كلّما دعت الحاجة، وفتح باباً لتسويغ القيام بالتّخصيص والتّقييد حتى فيما يتعلّق بالنّصوص التي سبق أن عرض لها التّخصيص والتّقييد؛ إمّا

(١) الموافقات: (٣/ ٢٩٠-٢٩١).

(٢) المصدر نفسه: (٣/ ٢٩١-٢٩٢).

قياساً على التّخصيصات السّابقة؛ أو مصيراً إلى تحكيم المصلحة العامّة التي تُعتبر مقصداً جوهريّاً قطعيَّ الاعتبار في التّشريع؛ أو عملاً بدلائل قارّة لها من القوّة والاعتبار وزن وحرمة.

وحينئذ لا يكون ذلك التّخصيص إلغاءً لإرادة المشرّع الأولى؛ وإنّما هو بيان لها وتفسيرٌ يكشف عن كونها استهدفت من العموم قصرَه على بعض أفراده ابتداء، وأنّ إرادةَ الخصوص كانت مضمّنةً في النّصّ ذاته؛ ولم تظهر إلّا ببيان السّنّة النّبويّة أو الاجتهاد بالرّأي المستند إلى المرجّحات المعتبرة في التّشريع[(١)]؛ وإنّما كانت تلك المرجّحات معتبرةً لأنّ الشّارع هو الذي نصبَ الأدلّة الصّريحة على اعتبارها، وأوجب على المجتهدين ملاحظتها، وحذّر فيما لا يحصى من مواقع النّصوص من تجاوزها وإهمالها.

أمّا التّخصيص بالقياس؛ فقد انتفت الغضاضةُ عن استعماله منذ أن تقرّر اعتباره وتحدّدت منـزلته بين مصادر التّشريع؛ وأنّه مجرّد مظهرٍ للأحكام لا مثبت لها[(٢)]؛ لأنّ مهمّة إثبات الأحكام وإنشائها إنّما هي للشّارع سبحانه، وقصارى ما ينهض به القياس-: هو الكشف عن الاستواء بين الحادثة المستجدّة وبين السّابقة الشّرعيّة التي قرّر حكمَها النّصُّ الشّرعيّ؛ بمعنى أنّ القياس وسيلةٌ لإلحاق

---

(١) وذلك من الفروق الدّقيقة بين النّسخ والتّخصيص؛ ينظر: البخاري، كشف الأسرار: (١/ ١٩٨)، وابن أمير الحاج، التّقرير والتّحبير: (١/ ٢٤٠).

(٢) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٢/ ١٠٥).

المسكوت عن حكمه بالمنطوق بحكمه؛ بجامع الاشتراك في معنىً منصوصٍ أو مستنبطٍ يؤكّدُ وثاقةَ الارتباط بين الأصل والفرع حكماً وأثراً؛ سمّاه الأصوليّون فيما بعد «العلّة»؛ وإنّما سمّي هذا قياساً ولم يسمّ دلالة إشارة؛ لأنّ دلالة المعنى فيه عقليّة التزاميّة غير مباشرة؛ ولو كانت مباشرةً لكان مرجع الإلحاق فيها إلى منطق اللّغة ممّا خصّه الأصوليّون باسم دلالة الإشارة[1].

أمّا التّخصيص بالمصلحة؛ فقد سبق بيان كونها مقصداً جوهريّاً في التّشريع؛ يدخل في بنية سائر الأحكام الشّرعيّة كلّيِّها وجزئيِّها، وأنّ اعتبارها في الشّرع قطعيّ لا ظنّيّ؛ والخلاف الذي ظهر بعد عصر الصّحابة في حكم التّخصيص بها له مناشئه التي تسوّغه وخلفيّاته التي تفسّر آراء أصحابه؛ وتبسط العُذرَ لمعارضيه؛ خاصّة إذا علمنا أنّه لم يصدر إلّا عن غيرةٍ صادقةٍ على أحكام الشّريعة أن يتلاعب بها الحكّام والمغرضون.

هذا؛ ويعتبر أقوى ما خصّص به الصّحابة النّصوص التّشريعيّة اجتهاداً بالرّأي-: «الإجماع»؛ وليس يُقصد بالإجماع في هذا الموضع ما كان مستنده نصّاً شرعيّاً لأنّ مرجع التّخصيص حينئذ إلى النّصّ لا إلى الإجماع؛ بل يُقصد به ما كان مستنده غير نصّيّ ممّا بعث عليه الاجتهاد بالرّأي؛ وفق المصلحة أو سدّ الذّرائع أو غيرهما من قواعد التّشريع ومقرّراته:- بناءً على أنّ دورَ الرّأي في

---

(١) عبد العزيز البخاري،كشف الأسرار: (١/ ٦٨-٦٩)، وأديب الصّالح، تفسير النّصوص: (١/ ٤٧٨-٤٧٩).

ذلك ينصبُّ على الاجتهاد في التّوفيق بين الأصل العامّ الذي قرّره النّصّ وبين مناطه الواقعيّ المتمثّل في الحادثة محلِّ الاجتهاد؛ سعياً إلى تحقيق المقصد الذي شُرع من أجله الحكم المضمّن في النّصّ التّشريعيّ العامّ؛ إمّا من باب تحقيق المناط، وإمّا عملاً بمآل التّطبيق وثمرته المتوخّاة[١].

هذا التّصرّف الاجتهاديّ؛ هو الذي تصدحُ به اجتهادات الصّحابة الكرام، وتنطق به الشّواهد المأثورة عنهم خلال خلافتهم للنّبيّ ﷺ على مصالح الأمّة الدّينيّة والدّنيويّة.

ومن أظهر الأمثلة على تخصيصهم للعموم بالإجماع؛ مصيرهم إلى تضمين الصّنّاع إذا ادّعوا هلاك ما بأيديهم من المتاع والأشياء، ما لم يقيموا البيّنة على عدم التّعدّي أو التّقصير.

إذ الأصل المقرّر في النّصوص أنّ الأجير لا يضمن ما هلك بيده، وأنّ يدَه يدُ أمانة لا يدُ ضمان وغصب؛ وهو تقريرٌ لرفع المسؤوليّة عن هلاك الأشياء والأموال عن الصّنّاع والأجراء؛ ما لم يثبت عنهم التّعدّي أو التّقصير في الحفظ.

غير أنّ الزّمان لمّا تغيّر تدريجيّاً، وبدأ الوازع الدّاخليُّ يضعف في النّفوس، وكان من النّاس من اعتنق الإسلام ولمّا يحسُنْ إسلامه بعد، وكان كثيرٌ من هؤلاء الذين أسلموا أربابَ صنائعَ وحرفٍ يحتاج إليها النّاس؛ فإنّ الصّحابة في عاصمة الخلافة وفي

(١) يراجع حول أهمّيّة التّخصيص بالإجماع:
الدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٤٩٤).

غيرها قد لاحظوا كثرة الدّعاوى المرفوعة ضدّ هؤلاء الصّنّاع والأجراء. وبدافعٍ من مسؤوليّة الخلفاء -خصوصاً- والصّحابة الذين يقاسمونهم المسؤوليّة -عموماً- على إقامة مصالح النّاس؛ والسّهر على انتظام أمور الدّولة والرّعيّة على أحسن وجه-: فقد هُرعوا إلى إعادة النّظر في مسألة اعتبارِ هؤلاءِ الصّنّاعِ أمناءَ -في الاعتبار القضائيّ-، وانتهى بهم النّظر والاجتهاد إلى اعتبار العوارض المستجدّة والمتغيّرات الطّارئة؛ وجَعْلِهَا إضافةً ذات وزن وتأثيرٍ في نوعيّة الحكم:- إلى أن خرجوا بحكم جديدٍ يقرّرُ تضمينَ هؤلاء الصّنّاع، واستثناء حكمهم من عموم النّصّ القاضي بأنّهم مؤتمنون على ما بأيديهم.

وردَ عن عليّ بن أبي طالب ﵁ أنّه ضمّن الصّوّاغَ والقصّارَ ومن في حكمهما وقال: «لا يصلح النّاس إلّا ذاك»[1]، وقد شاع اجتهاده هذا بين الصّحابة، ولم يُعلم له مخالف فصار في حكم الإجماع.

ومن أمثلة تخصيص الصّحابة للعموم بالإجماع؛ قولهم بجواز عقد الاستصناع؛ وهو عقدٌ على شراء شيء في المستقبل سيصنع على هيأة معيّنة يطلبها المشتري؛ فكان ذلك ممنوعاً ابتداءً لمكان الجهالة وانعدام محلّ البيع وقتَ العقد؛ غير أنّ الصّحابة ﵃ لمّا رأوا التّعامل به جارياً، ووجدوا مصلحة النّاس مقتضيةً له،

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ١٢٢)؛ ونقل عن الشّافعيّ تضعيفه، ورواه ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ٣٦٠).

وحاجتَهم ماسّةً إليه، ولم يروا فيه ما يوجب المنع-: رجعوا إلى النّصوص التي تقضي عموماتها بالمنع من بيع ما لم يُقبض وما لم يُملك بعد؛ فأجروا عمومَها في العقود الأخرى على الأصل، واستثنوا من ذلك الاستصناع؛ وقد كان إجماعهم في المسألة سكوتيّاً؛ بمعنى أنّهم أقرّوا التّعامل بالاستصناع ولم يمنعوه؛ وقد عُلِمَ من سيرتهم أنّهم لا يسكتون على باطل ولا يقرّون على منكر.

وقد استفاض إجماعهم في ذلك؛ وحكاه عنهم الفقهاء في مصنفات الفقه ومدوّنات الأحكام[١].

أمّا تخصيص النّصّ بالقياس؛ فله في واقع اجتهادات الصّحابة شواهد كثيرة؛ منها تنصيفهم حدَّ القذف على العبد قياساً على تنصيف حدّ الزّنا على الإماء؛ الوارد في قوله تعالى: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ فَإِنْ أَتَيْنَ بِفَٰحِشَةٍ فَعَلَيْهِنَّ نِصْفُ مَا عَلَى ٱلْمُحْصَنَٰتِ مِنَ ٱلْعَذَابِ ۚ ذَٰلِكَ لِمَنْ خَشِىَ ٱلْعَنَتَ مِنكُمْ ۚ وَأَن تَصْبِرُوا۟ خَيْرٌ لَّكُمْ ۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾[٢]، أمّا النّصّ العامّ الذي ورد في حكم القذف فهو قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ ﴿٤﴾﴾[٣]؛ وهو يفيد بعمومه أنّ حدّ الفرية ثمانون جلدةً لا فرق في ذلك بين حرّ وعبد؛ ولا بين ذكر وأنثى.

(١) محمّد بن الحسن الشيباني، الجامع الصغير: (ص/٣٢٥)، والسرخسي، أصول السرخسي: (٢/٢٠٣)، والجصاص، أحكام القرآن: (١/170)، والفصول في الأصول: (٢/٣٨).

(٢) [سورة النّساء: ٢٥].

(٣) [سورة النّور: ٤].

وقد روى مالك عن أبي الزّناد: «أنّ عمرَ بن عبد العزيز جلد عبداً في فريةٍ ثمانين»[(١)] عملاً بعموم الآية؛ وجرياً على الأصل المتقرّر وهو العمل بالعامّ إلى أن يظهر المخصّصُ أو النّاسخ.

غير أنّنا إذا رجعنا إلى عهد الخلفاء الرّاشدين؛ فإنّنا نجدهم قد خصّصوا عمومَ الآية القاضي بكون الحدّ المقرّر في الفرية ثمانين، وجعلوه أربعين جلدةً إذا كان القاذفُ عبداً؛ قياساً على تنصيف حدّ الزّنا على الإماء بجامع «الجناية والرّقّ» في كلٍّ.

قال أبو الزّناد بعد أن حكى فعلَ عمر بن عبد العزيز السّابق: «فسألتُ عبد الله بن عامر بن ربيعة عن ذلك فقال: أدركتُ عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان والخلفاء هلمّ جرّاً؛ فما رأيت أحداً جلدَ عبداً في فريةٍ أكثر من أربعين»[(٢)].

ولم يقف نظر الصّحابة في أحكام الأرقّاء عند هذا الحدّ؛ بل نجدهم قد عَدَّوْا معنى التّنصيف في «أحكام الرّقّ» إلى دائرة أوسع؛ فقد حكموا بأنّ العبد لا يتزوّج أكثر من اثنتين، ولا يطلّق أكثر من مرّتين-: وذلك تخصيصٌ لعموم قوله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا فِي الْيَتَامَىٰ فَانكِحُوا مَا طَابَ لَكُم مِّنَ النِّسَاءِ مَثْنَىٰ وَثُلَاثَ وَرُبَاعَ ۖ فَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تَعْدِلُوا فَوَاحِدَةً أَوْ مَا مَلَكَتْ أَيْمَانُكُمْ ۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰ أَلَّا تَعُولُوا ﴿٣﴾﴾[(٣)]، وقوله تعالى

---

(١) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ١٣٠٤): كتاب الحدود، باب الحد في القذف والنفي والتعريض.

(٢) المصدر نفسه والموضع نفسه.

(٣) [سورة النّساء: ٣].

أيضاً: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍ ۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًا ۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ﴿٢٢٨﴾﴾ (١).

قال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه في هذا المعنى: «لو أستطيع أن أجعل عدّة الأمّة حيضةً ونصفاً لفعلتُ!»، فقال رجل: «يا أمير المؤمنين؛ فاجعلها شهراً ونصفاً!» فسكت(٢).

يقول ابن القيّم تعليقاً عليه: «والمقصود أنّ الصّحابة نصّفوا ذلك؛ قياساً على تنصيف الله سبحانه الحدَّ على الأمّة»(٣).

أمّا التّخصيص بالمصلحة فقد سبق بيانه عند الحديث عن الأسس المرجعيّة للاجتهاد بالرّأي؛ لكن يحسن التّمثيل له بامتناع سيّدنا عمر عن قسمة سواد العراق -وقد سبق ذكر القصّة كاملة-؛ فقد وجد رضي الله عنه نفسَه أمام نصوص صريحة في قسمة الغنائم والفيء؛ فآية الأنفال وهي قوله تعالى: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّمَا غَنِمْتُم مِّن شَىْءٍ فَأَنَّ لِلَّهِ خُمُسَهُۥ وَلِلرَّسُولِ وَلِذِى ٱلْقُرْبَىٰ وَٱلْيَتَٰمَىٰ وَٱلْمَسَٰكِينِ وَٱبْنِ ٱلسَّبِيلِ إِن كُنتُمْ ءَامَنتُم بِٱللَّهِ وَمَآ أَنزَلْنَا عَلَىٰ عَبْدِنَا يَوْمَ ٱلْفُرْقَانِ يَوْمَ ٱلْتَقَى ٱلْجَمْعَانِ ۗ وَٱللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَىْءٍ قَدِيرٌ ﴿٤١﴾﴾ (٤)؛ صريحةُ العموم في أنّ القسمة

(١) [سورة البقرة: ٢٢٨].
(٢) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٤٢٦)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ١٢٠)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٧/ ٢٢١).
(٣) إعلام الموقّعين: (١/ ١٦٠).
(٤) [سورة الأنفال: ٤١].

تشمل المنقول والعَقَارَ، أمّا فعل النّبيّ ﷺ فهو أصرح في إجراء الآية على عمومها؛ إذ ثبت أنّ الله تعالى لمّا فتح عليهم خيبر قسمها ﷺ كما تشهد بذلك الرّوايات الصّحيحة(١)؛ دون تفريقٍ بين عقارها ومنقولها؛ بل يشهد له قول عمر رضي الله عنه نفسه: «أما والذي نفسي بيده؛ لولا أن أترك آخر النّاس بَبَّاناً(٢) ليس لهم من شيء ما فُتحتْ عليّ قريةٌ إلّا قسمتها كما قسم رسول الله خيبر؛ ولكن أتركُها خزانةً لهم يقتسمونها»(٣).

رغم هذا العموم الصّريح؛ نجد عمر رضي الله عنه يمتنع عن قسمة أرض السّواد؛ معلّلاً امتناعه بخوفه على مصلحة المسلمين العامّة؛ وذلك حين يعدم بيت المال الموارد الماليّة التي تصبّ فيه وتكون مصدراً للنّفقة على مصالح الأمّة؛ من سدِّ الثّغور ورواتب العمّال والجنود،

(١) اختلفت الرّوايات في كونه ﷺ قسم خيبر كلّها أو قسم بعضها وأبقى بعضها؛ غير أنّ الصّحيح هو أنّها قسمت كلّها؛ وقد روى ابن عبد البرّ ما يؤكّد ذلك وصحّحه؛ كما غلّط موسى بن عقبة فيما رواه عن الزّهريّ أنّ بعضها فتح صلحاً، وبيّن أنّ منشأ غلطه هو تسليم أهلها من أجل حقن دمائهم الحصنين المعروفين بالسّلالم والوطيح؛ وذلك حين أيقنوا بالهلكة فسألوا النّبيّ ﷺ أن يسيّرهم وأن يحقن دماءهم؛ ففعل ﷺ ذلك.
على أنّ ابن إسحاق روى عن الزّهريّ أنّها فتحت عنوة كلّها، وأنّها قسمت كلّها كما رواه مالك في الموطّأ: (رقم: ١١٩٧): كتاب المساقاة، باب ما جاء في المساقاة. ينظر: التّمهيد لابن عبد البرّ: (٦/ ٤٥١-٤٥٦)، وعون المعبود: (٨/ ١٧١-١٧٦).

(٢) البَبَّان: هو المُعدِمُ الذي لا شيء له، كما في فتح الباري: (٧/ ٤٩٠).

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ٣٩٠٩): كتاب المغازي، باب غزوة خيبر.

وجرايات الفقراء والمساكين الذين لا يقدرون على العمل والكسب؛ إلّا أنّه أبقى عمومَ الآية جارياً في غير العقار من سائر المنقولات؛ وكان تخصيصه ﷺ بمقدار الحاجة العامّة.

يقول الشّيخ محمّد مصطفى شلبي بعد أن ساق عدّة آثار حول امتناع عمر عن القسمة: «فهذه الآثار تبيّن لنا وجهة نظر الفاروق ﷺ فيما ذهب إليه؛ فهو يسلّم لهم أنّ هذا المال ممّا أفاء الله على المقاتلين بأسيافهم، وأنّ حكمَه التّقسيم كما فعل رسول الله ونطق به القرآن الكريم؛ ولكنّه يبيّن المانع منه فيقول: فكيف بمن يأتي بعدكم؟ وماذا يصنع بهذه البلاد التي تفتح وهي محتاجة إلى نفقة؛ مبيّناً بذلك ما يترتّب على التّقسيم من الضّرر العامّ الذي يلحق المسلمين في حاضرهم ومستقبلهم، ويعرف مع هذا بأنّه رأيٌ لا نصّ فيه؛ ولو كان رسول الله ﷺ فعل بخيبر غير التّقسيم لاحتجّ به عليهم، ولقال إنّ رسول الله ترك نصف خيبر لمصلحة المسلمين، وأنا أرى إبقاء أرض السّواد كلّها لتلك المصلحة، ولانحصر نزاع المخالفين في إبقاء الكلّ أو البعض لا في أصل التّرك»[١].

ومن التّخصيص بالمصلحة أيضاً أنّ عمر ﷺ أوقف العمل بتغريب الزّاني الوارد في حديث عبادة بن الصّامت ﷺ أنّ النّبيّ ﷺ قال: «البكر بالبكر جلد مائة وتغريب عام»[٢].

(١) تعليل الأحكام: (ص/ ٥٢-٥٣).

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ١٦٩٧): كتاب الحدود، باب حد الزاني.

وذلك أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه -فيما رواه سعيد بن المسيّب- قد غرّب ربيعة بن أميّة بن خلف إلى خيبر؛ فلحق بالرّوم فتنصّر؛ فقال عمر حينها: «لا أغرّبُ بعده مسلماً»(١).

واضحٌ أنّ الذي دفعَ عمر إلى إيقاف التّغريب -سواء كان حدّاً أو تعزيراً- إنّما هو دفع الضّرر عن المسلمين؛ وهو ما يتوقّع من فرار المغرَّب إلى بلاد غير المسلمين؛ وربّما شجّعه ذلك على الرّدّة والانسلاخ من ربقة الإسلام؛ ولا شكّ أنّ دفع الضّرر مصلحة محقّقة؛ سواء كان ذلك الضّرر واقعاً أو متوقّعاً.

ويلاحظ في تخصيصات الصّحابة لعمومات النّصوص بالمصالح أنّهم لا يعمدون إلى ذلك إلّا بعد الوقوع الفعليّ لما يستوجب ذلك؛ وأنّهم لا يلجأون إلى هذا التّخصيص ابتداء؛ وهذا ناشئٌ عن واقعيّة التّشريع والاجتهاد في عصرهم؛ ممّا يبيّن بجلاء أنّ عنصرَ المسؤوليّة كان حيّاً في ضمائرهم، وقائماً في تصرّفاتهم.

كما يلاحظ أيضاً أنّهم ما كانوا يخصّصون العموم بالمصالح المحضة التي لا يترتّب على فواتها ضرر؛ وهي كثيرة في كلّ عصر وفي كلّ مكان؛ وهي المصالح التي يسمّيها الأصوليّون بالمصالح التّكميليّة أو التّحسينيّة(٢).

---

(١) أخرجه النسائيّ في : «المجتبى»: (رقم: ٥٦٧٦): كتاب الحدود، باب تغريب شارب الخمر، ورواه أيضاً في «السّنن الكبرى»: (٣/ ٢٣١)، وعبد الرّزّاق في «المصنّف»: (٩/ ٢٣٠)، وانظر فيه: نصب الرّاية: (٣/ ٣٣٠-٣٣١).

(٢) الشّاطبي، الموافقات: (٢/ ١١)، والغزالي، المستصفى: (١/ ٢٨٦).

وإنّما كانوا يلجأون إلى التّخصيص بالمصالح التي يخلّف فواتها ضرراً كبيراً بالمسلمين؛ ويتسبّب انخرامها في مفاسد عظيمة لا قدرة للنّاس على تحمّلها؛ وهي ما يُدعى في اصطلاح الأصوليّين بالمصالح الضّروريّة والحاجيّة[1]؛ على ما بين الضّروريّ والحاجيّ من افتراق.

* * *

(١) الشّاطبي، الموافقات: (٢/ ١٠)، وابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/ ٧٩).

المطلب الرّابع

تحديد نوعيّة التّكليف من خلال درجة الطّلب

حين كان القرآن ينـزل على النّبيّ ﷺ، وكان جبريل يُرَاوِحُهُ بين الحين والآخر بالجديد من البيّنات والآي-: كان أصحاب رسول الله ﷺ يستشرفون ذلك الجديد من التّنـزيل بنفوسٍ أدنقَها الشّوق والتّشوّفُ إلى معرفة الهدى، ويسوقها انبعاثٌ ذاتيٌّ صادقٌ إلى الامتثال رغم ما قد يلقونه في امتثالها من مشقّة وضيق.

وكما كانوا يتلقّون تكاليف القرآن الكريم بذلك التّسليم والإقبال؛ فإنّهم كانوا أيضاً يَرْمُقُونَ تكاليفَ النّبيّ ﷺ وأوامره بمثل ذلك التّطلّع والتّشوّف، ويمتثلونها بصدقٍ بالغٍ واغتباطٍ كبير.

أمّا سيرته العمليّة؛ فإنّهم كانوا يتقرّونها بعيون يملؤها الإجلال والتّوقير، ونفوسٍ تنطوي على عزمٍ وثيقٍ وإرادةٍ ماضيةٍ لتحقيقِ الاقتداءِ والاستنانِ بسنّته.

ولم يحصل في هذه الفترة قطُّ أن سأله أصحابه الأجلّاءُ تفصيلَ ما يتوجّه إليهم من التّكاليف والأوامر، ولا بيانَ الفرق بين ما يقصدُ به التّبليغَ والتّشريعَ من أفعاله وبين ما خرجَ منه مخرجَ الجبلّةِ والعادة؛ ذلك أنّه قد تعمّقهم في تلك الفترة المباركة استعدادٌ لا حدودَ له للامتثال والاقتداء، ورغبةٌ جارفةٌ لتحقيق الطّاعةِ والمتابعةِ

فِعْليّاً في أرض الواقع-: ونُفوسٌ بهذه المثابة أنّى لها أن تكترثَ بالتّفريق بين الواجب والمندوب؛ ومنطقُ الحبّ لا يفرّق في الطّاعة بين الالتماس المؤدّب والأمر الصّريح!!.

وبعد أن انتقل النّبيّ ﷺ إلى الرّفيق الأعلى؛ واضطلع بعده الصّحابة الكرام بأمانة التّبليغ والتّعليم والدّعوة؛ فإنّ منطقاً آخر قد ظهر في حياتهم؛ ألَا وهو منطق المسؤوليّة عن التّبليغ الدّقيق لتعاليم النّبوّة، والتّوصيف الصّحيح لمراتب التّكاليف:- حتى يُعلم الأهمّ الذي يستحقّ من الاعتناء ما يستوجب تقديمه على غيره، والمهمّ الذي لا غضاضة في تأخيره أو لا حرج في تركه إذا لم يكن طلبه مؤكّداً في صيغ التّشريع المحفوظة.

وإضافةً إلى منطق المسؤوليّة الذي يحرّكهم؛ نجد أمراً آخر له في هذا التّغيّر يدٌ؛ ألَا وهو الحاجة الطّارئة التي تمثّلت في تباين الاستعداد للامتثال الذي ظهر في كثيرٍ من الأناسي والشّعوب التي اعتنقت الإسلام-: وبين هؤلاء من التّفاوت في حُسن الإسلام ما لا يخفى على ذي بصيرة بطبائع البشر؛ ومن كان من هؤلاء ضعيفَ التّديّن أو قليلَ الإدراك والاستعداد؛ فإنّه يحفلُ بداهةً بتقليل التّكاليف والاكتفاء منها بالمفروضات المحتّمة دون سائر المشروعات، والاقتصار من تلك المفروضات على ما كان منها ركناً أو شرطاً لا تصحّ إلّا به دون الفضائل والمكمّلات.

هذان العاملان كانَا هما السّببَ في ظهور نزعةٍ جديدةٍ في اجتهادات الصّحابة؛ تمثّلت في العناية بتحديد نوعيّة الأحكام

التّكليفيّة من خلال درجة الطّلب التي قرّرها النّصّ؛ حفاظاً على مهمّات الدّين وأساسيّاته حتى لا يطالها الإهمال، وضبطاً للأركان وما هو في منـزلتها حتى تصحّ به عباداتُ النّاس وتصرّفاتهم، وتفريقاً بين ما فعله النّبيّ ﷺ قاصداً به التّشريع والبيان وبين ما فعله على سبيل الميل الجبلّيّ والعادة المجرّدة؛ حتى يتبيّن للنّاس ما هو تكليف لازمٌ لهم، وما هو شأنٌ لا يتّصل بالتّشريع ولا يتحتّم عليهم مجاراته؛ وبين ما يتّصل بالتّشريع لكن لا على سبيل الإلزام والإيجاب بل على سبيل الإرشاد والتّأديب؛ على نحو ما في النّوافل والمندوبات وسنن الهدي.

والملفت للنّظر في هذا المجال؛ أنّ بعض التّكاليف الواردة في السّنّة النّبويّة قد استمرّ الخلاف فيها بين الصّحابة؛ ما بين حاملٍ لها على أنّها عزيمةٌ لازمةٌ وبين ذاهبٍ إلى أنّها غير لازمة؛ معلّلاً ذلك بالنّسخ أو بمعنى من معاني التّرخيص؛ فقد روى جمع من الصّحابة؛ منهم أنس بن مالك وأبو هريرة وأبو سعيد الخدريّ رضي الله عنهم أنّ «النّبيّ ﷺ نهى أن يشرب الرّجل قائماً»[1]، وفي رواية أبي هريرة: «لا يشربنّ أحد منكم قائماً؛ فمن نسي فليستقئ»[2].

وقد ذهب جمعٌ من الصّحابة إلى أنّ هذا واجبٌ لا مندوحة عنه؛ بينما ذهب جمعٌ آخر منهم إلى أنّ هذا ليس عزيمةً ولا هو واجب؛ مستدلّاً بأنّه رأى النّبيّ ﷺ يفعل ذلك؛ إذ ورد في

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٢): كتاب الأشربة، باب كراهية الشرب قائما.
(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٥): كتاب الأشربة، باب كراهية الشرب قائما.

الصّحيح ما نصّه: «أتى عليٌّ رضي الله عنه على باب الرّحبة فشرب قائماً؛ فقال: إنّ ناساً يكره أحدهم أن يشرب وهو قائم، وإنّي رأيتُ رسول الله ﷺ فعل كما رأيتموني»[(١)].

أمّا ابن عبّاس رضي الله عنه فقد ذهب إلى فهم آخر؛ وهو حمل فعل النّبيّ ﷺ الذي رواه عليٌّ رضي الله عنه على أنّ ذلك التّرخيص خاصّ بالشّرب من زمزم؛ فقد ثبت من حديثه أنّ «النّبيّ ﷺ شرب من زمزم من دلوٍ منها وهو قائم»[(٢)].

وكلّ هذه اجتهادات بالرّأي في تأويل فعله ﷺ وهل هو محمولٌ على الإيجاب أم على الإرشاد.

ومن هذا القبيل أيضاً ما ورد في النّهي عن المزارعة وعن بيع الثّمار قبل بُدُوّ صلاحها؛ فقد روى رافع بن خديج وغيره أنّ رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرض فليزرعها أو ليمنحها أخاه؛ فإن أبى فليمسك أرضه»[(٣)]، فبلغ هذا الحديث عبد الله بن عمر رضي الله عنه؛ فذهب إلى رافع بن خديج فقال له: «قد علمت أنّا كنّا نُكري مزارعنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأربعاء[(٤)] وشيء من التّبن»[(٥)].

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٥١٨٤): كتاب الأشربة، باب الشرب قائما.

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٧٧٧): كتاب الأشربة، باب في الشرب من زمزم قائما.

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٤٣٩): كتاب الهبة، باب فضل المنيحة، ومسلم: (رقم: ٢٨٦٣): كتاب البيوع، كراء الأرض.

(٤) الأربعاء جمع ربيع: وهو النّهر الصّغير.

(٥) أخرجه البخاري: (رقم: ٢١٧٤): كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضا.

قال نافع مولى ابن عمر: «وكان ابن عمر يكري مزارعه على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدراً من خلافة معاوية؛ ثم خشي عبد الله أن يكون النّبيّ ﷺ قد أحدث في ذلك شيئاً لم يكن يعلمه-: فتركَ كراءَ الأرض»(١).

وروى طاووس عن ابن عبّاس رضي الله عنه أن النّبيّ ﷺ لم ينه عنه ولكنّه قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه خيراً من أن يأخذ شيئاً معلوماً»(٢).

وعلى مثله حمل زيد بن ثابت رضي الله عنه النّهي الوارد عن بيع الثّمار قبل بُدُوّ صلاحها؛ فقال: «كان النّاس في عهد رسول الله يبتاعون الثّمار؛ فإذ جذّ النّاسُ وحضرَ تقاضيهم قال المبتاع: إنّه أصاب الثّمرَ الدّمان، أصابه مراض، أصابه قُشام-: عاهات يحتجّون بها؛ فقال رسول الله لمّا كثرت عنده الخصومة: «فإمّا لا؛ فلا تتبايعوا حتى يبدو صلاح الثّمر»؛ قال زيد بن ثابت: كالمشورة يشير بها عليهم لكثرة خصومتهم»(٣).

لقد فهم بعض الصّحابة أنّ النّهي الوارد ههنا للتّحريم؛ وحملوا صيغة النّهي على ما يتبادر من ظاهرها؛ فقالوا بحرمة المزارعة وبيع الثّمار قبل أن يبدو صلاحها. وفهم طائفة منهم أنّ ذلك ليس على

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٢١٧٤): كتاب المزارعة، باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضا.

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٨٩٤): كتاب البيوع، الأرض تمنح.

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٠٤٦): كتاب البيوع، باب بيع الثمار قبل أن يبدو صلاحها.

سبيل التّحريم والنّهي الجازم؛ وإنّما هو نهيٌ إرشاديّ؛ حتى فسّر زيدٌ ذلك بأنّه كان كالمشورة.

على أنّ هؤلاء جميعاً لم يكونوا يرجعون في تحديد نوعيّة الحكم وفي حمله على الجزم أو نقيضه إلى أصول وضعيّة في ذات اللّغة أو خصائصَ تميّزُ لغةَ الخطاب؛ وإنّما تعود إلى الأحوال الخارجيّة المحتفّة بالخطاب والظّروف التي اكتنفت صدوره من النّبيّ ﷺ.

وفي هذا يقول وليّ الله الدّهلويّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «وبالجملة فهذه عادته الكريمة ﷺ؛ فرأى كلّ صحابيّ ما يسّره الله له من عبادته وفتاواه وأقضيته؛ فحفظها وعقلها وعرف لكلّ شيء وجهاً من قِبَلِ حفوف القرائن به؛ فحمل بعضها على اللإباحة، وبعضها على النّسخ؛ لأمارات وقرائن كانت كافيةً عنده، ولم يكن العمدة عندهم إلّا وجدانَ الاطمئنان والثَّلَج من غير التفات إلى طرق الاستدلال؛ كما ترى الأعراب يفهمون مقصود الكلام فيما بينهم، وتُثْلَجُ صدورهم بالتّصريح والتّلويح والإيماء من حيث لا يشعرون»(١).

ومن أمثلة هذا المعنى اختلافهم في حمل فعله على القربة أو على الإباحة؛ على نحو ما ورد في مسألة «الرَّمَل» في الطّواف؛ فقد ذهب جمهور الصّحابة إلى أنّه من سنن الطّواف؛ بينما ذهب ابن عبّاس رضي الله عنهما إلى أنّه إنّما فعله النّبيّ ﷺ على سبيل الاتّفاق لعارضٍ عرض له؛ وهو قول المشركين لمّا دخل النّبيّ ﷺ

(١) حجّة الله البالغة: (١/ ٤٣٥-٤٣٦).

وأصحابه مكّة: «وهنتهم حمّى يثرب»(١)؛ وليس بسنّة يقتدى به فيها.

ولا شكّ أنّ هذا التّعليل من ابن عبّاس ﵄ إنّما هو اجتهادٌ بالرّأي استناداً إلى القرائن الحاليّة والملابسات التي كانت وراء القيام بهذا التّصرّف في الطّواف؛ وهو تفسير يقوم على المشاهدة الحيّة لا على الدّلالة الوضعيّة لخطاب الشّارع.

ويظهر هذا النّوع من الاجتهاد بالرّأي بصورة أوضح في القضايا التي ترجع إلى تحديد الأركان والشّروط؛ وتمييز الفروض عن السّنن ونحوها ممّا لم تكن العنايةُ به قائمةً في زمن النّبوّة(٢)؛ إذ استصحب كثير من الصّحابة كراهة البحث فيها منذ عهده ﷺ؛ بينما اضطرّ فقهاء الصّحابة في ظلّ الخلافة الرّاشدة وبعدها إلى الاجتهاد فيها رغم كراهتهم لذلك.

ويصوّر لنا ابن عبّاس ﵁ هذا الجانب من سيرتهم بقوله: «ما رأيتُ قوماً كانوا خيراً من أصحاب رسول الله ﷺ؛ ما سألوه إلّا عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض؛ كلّهنّ في القرآن؛ منهنّ: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ﴾(٣)، ﴿وَيَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْمَحِيضِ ۖ قُلْ هُوَ أَذًى فَٱعْتَزِلُوا۟ ٱلنِّسَآءَ فِى

---

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ١٢٦٦): كتاب الحج، باب استحباب الرمل في الطواف والعمرة وفي الطواف الأوّل من الحج.

(٢) الدهلوي، حجّة الله البالغة: (١/ ٤٣٤).

(٣) [سورة البقرة: ٢١٧].

﴿ٱلۡمَحِيضِۖ﴾[(١)]، قال: ما كانوا يسألون إلّا عمّا ينفعهم»[(٢)].

وهو امتناع عن السّؤال لم يكن الباعث عليه قلّة الرّغبة في التّعلّم أو الفرار من كثرة التّكاليف؛ بل كان وراءه الأدب مع النّبيّ ﷺ، وتفويض شأن البيان إليه؛ مع الاستعداد التّامّ للامتثال وقت ورود التّكليف.

ولمّا كان النّبيّ ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم على حد تعبير القرافيّ رحمه الله؛ فقد اختلف أصحابه في تأويل أفعاله التي لم تتمحّض صراحةً في التّبليغ؛ فمنها «ما يكون بالتّبليغ والفتوى إجماعاً، ومنها ما يجمع النّاس على أنّه بالقضاء، ومنها ما يجمع النّاس على أنّه بالإمامة، ومنها ما يختلف العلماء فيه لتردّده بين رتبتين فصاعداً؛ فمنهم من يغلّب عليه رتبة ومنهم من يغلّب عليه أخرى، ثم تصرّفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارها في الشّريعة؛ فكلّ ما قاله أو فعله على سبيل التّبليغ كان حكماً عامّاً على الثّقلين إلى يوم القيامة؛ فإن كان مأموراً به أقدم عليه كلّ أحد بنفسه؛ وكذلك المباح؛ وإن كان منهيّاً عنه اجتنبه كلّ أحد بنفسه. وكلُّ ما تصرّف فيه عليه السلام بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلّا بإذن الإمام اقتداء به عليه السلام؛ ولأنّ سبب تصرّفه فيه بوصف الإمامة دون التّبليغ يقتضي ذلك. وما تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء لا يجوز لأحد أن يقدم عليه إلّا

(١) [سورة البقرة: ٢٢٢].
(٢) سبق تخريجه: (ص/ ٦٧).

بحكم حاكم اقتداء به ﷺ: لأنّ السّبب الذي لأجله تصرّف فيه ﷺ بوصف القضاء يقتضي ذلك»[1].

وثمّة مقامات أخرى لتصرّفاته ﷺ لها آثارها المتباينة على صعيد الاجتهاد بالرّأي، وقد استقرأ الشّيخ ابن عاشور رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنواعها في السّنّة؛ فعدَّ منها -غير الأربعة التي ذكرها القرافيّ- ثمانية مقامات جامعة لمجمل تصرّفاته الصّادرة عنه ﷺ من أقوال وأفعال؛ وهي: الهدي، والصّلح، والإشارة على المستشير، والنّصيحة، وتكميل النّفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتّأديب، والتّجرّد عن الإرشاد[2].

هذا المقامات التي تجمع تفاصيل تصرّفاته ﷺ؛ كانت ميداناً خصباً لاجتهادات الصّحابة ؛ ومن شواهد ذلك اختلافهم في استحقاق سلب القتيل، وقسمة الغنائم التي سبق ذكر قصّتها، وإحياء الأرض الموات-: هل المشروعيّة فيها مطلقة، أم أنّها موكولة إلى وليّ الأمر يتصرّف فيها بمقتضى الإمامة.

وممّا يرجع إلى هذا المعنى ما رواه مالك من أنّ أبا حذيفة كان تبنّى سالماً، وكان يرى أنّه ابنه؛ فلمّا نزل قول الله تعالى: ﴿ٱدْعُوهُمْ لِآبَآئِهِمْ هُوَ أَقْسَطُ عِندَ ٱللَّهِ فَإِن لَّمْ تَعْلَمُوٓا۟ ءَابَآءَهُمْ فَإِخْوَٰنُكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمْ﴾ [3]؛ جاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة

---

(١) القرافي، الفروق: (١/ ٢٠٦).

(٢) ابن عاشور، مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/ ٣٠-٣٩).

(٣) [سورة الأحزاب: ٥].

إلى رسول الله ﷺ فقالت: كنّا نرى سالماً ولداً، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل - وليس لنا إلّا بيت واحد - فماذا ترى في شأنه؟ فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه خمس رضعات فيحرم بلبنها»؛ فكانت تراه ابناً من الرّضاعة؛ فأخذت بذلك عائشة فيمن كانت تحبُّ أن يدخل عليها من الرّجال فتأمر أختها أن ترضعه، وأبى سائر أزواج رسول الله ﷺ أن يدخل عليهنّ بتلك الرّضاعة أحد؛ وقلن: ما نرى الذي أمر رسول الله سهلة إلّا رخصة منه في رضاعة سالم وحده؛ والله لا يدخل علينا بهذه الرّضاعة أحد!»[1].

قال مالك رحمه الله بعد ذلك: «وكان عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود لا يريان الرّضاعة إلّا في الصّغر في الحولين»[2].

فقد حمل عمر بن الخطّاب وابن مسعود وأزواج النّبيّ ﷺ ما عدا عائشة رضي الله عنها هذا التّصرّف منه ﷺ على أنّه ترخيص خصَّ به أمّ حذيفة بمقتضى الفتوى التي لا تعمّ سائر النّاس؛ ولا هي تشريع عامّ يطّرد في الأزمان والأشخاص؛ فيبقى قاصراً على محلّه لا يتعدّاه؛ ولو فهموا منه العموم لألحقوه بالأحكام التّشريعيّة الأخرى، ولجعلوه أصلاً يشرع المصير إليه كلّما استجدّ ما يقتضيه ويُحْوِجُ إليه.

ومن هذا النّمط أيضاً ما رواه أبو ذرّ الغفاريّ رضي الله عنه قال: «قال لي خليلي: يا أبا ذرّ! أتبصر أُحُداً؟ قلتُ: نعم، قال: ما أحبُّ أنّ

(١) الموطّأ: (رقم: ١١١٣): كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر.
(٢) الموطّأ: (رقم: ١١١٣): كتاب الرضاع، باب ما جاء في الرضاعة بعد الكبر.

لي مثل أحد ذهبا أنفقه كلّه إلّا ثلاثة دنانير»[(١)]؛ فظنّ أبو ذرّ ﵁ أنّ هذا الأمر عامٌّ للأمّة-: فطفق ينهى عن اكتناز المال، ورفع راية التّشنيع والإنكار على من يدّخرون الأموال.

غير أنّ الخليفة عثمان بن عفّان ﵁ أنكر عليه قوله؛ وردّ عليه فهمه؛ مبيّنا له ولغيره أنّ هذا كان على سبيل الإرشاد والحثّ؛ وهما طريقان من طرق التّربية يعمد إليهما المربّي ليغرس في نفوس مخاطبيه المعاني الفاضلة والقيم الرّفيعة.

روى زيد بن وهب قال: «مررت بالرّبَذّة؛ فإذا أنا بأبي ذرّ رضي الله عنه، فقلت له: ما أنـزلك منـزلك هذا؟ قال: كنتُ بالشّام فاختلفتُ أنا ومعاوية في الذين يكنـزون الذّهب والفضّة ولا ينفقونها في سبيل الله؛ قال معاوية: نـزلت في أهل الكتاب؛ فقلتُ: نـزلت فينا وفيهم-: فكان بيني وبينه في ذاك؟ وكتبَ إلى عثمان ﵁ يشكوني؛ فكتبَ إليّ عثمان أن أقدم المدينة فقدمتها؛ فكثر عليّ النّاس حتى كأنّهم لم يروني قبل ذلك؛ فذكرتُ ذاك لعثمان، فقال لي: إن شئتَ تنحّيتَ فكنتَ قريباً؛ فذاك الذي أنـزلني هذا المنـزل؛ ولو أمّروا عليّ حبشيّاً لسمعتُ وأطعتُ»[(٢)].

وعلى هذا فلا يقصد بهذا التّنفير النّهي المطلق عن ادّخار الأموال واكتنازها ما دام أصحابها لا ينسون حقّ الله فيها؛ وإنّما هو من قبيل «تعليم الحقائق العالية» على حدّ تعبير الشّيخ ابن

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٩): كتاب الزّكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنـز.

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٨): كتاب الزّكاة، باب ما أدي زكاته فليس بكنـز.

عاشور[١].

وبالجملة؛ فقد كان اختلاف الصّحابة في حمل أفعاله ﷺ على وجهٍ من هذه الوجوه نابعاً من التّقديرات التي قدّرها كلّ منهم في تأويل تصرّفاته ﷺ، وكانت قائمة على قاعدة الرّأي المستند إلى رعاية الملابسات والقرائن الخارجيّة التي احتفّت بالتّصرّف الذي كان محورَ الاجتهاد والتّأويل.

* * *

(١) مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/ ٣٧).

المطلب الخامس

التّرجيح بين النّصوص المتعارضة

من أهمّ الميادين التي ظهر فيها اجتهاد الصّحابة ﷺ بالرّأي ميدانُ التّرجيح بين النّصوص المتعارضة؛ ذلك أنّهم كانوا متفاوتين في الإحاطة بالنّصوص، وكان لحضور أحدهم مع النّبيّ ﷺ أو غيبته أثرٌ كبيرٌ في علمه بالسّنّة وسماعه الحديث؛ ولا تزال الملازمةُ قلّةً وكثرةً معياراً لسعة الرّواية وقلّتها؛ إضافة إلى أنّ لتقدّم إسلام الصّحابيّ أو تأخّره أثراً كبيراً أيضاً في ذلك.

هذا التّفاوت في الإحاطة بالسّنّة -مضافاً إليه أسبابٌ واقعيّة أخرى- كان من تداعياته أن يجد الصّحابة أنفسهم حيال نصوصٍ عدّة في المسألة الواحدة، وكلّها صحيحُ النّسبةِ والثّبوتِ إلى قائله ﷺ، وربّما عرض لهم هذا التّعارض بين نصوص القرآن الكريم نفسها، أو بينها وبين نصوص السّنّة النّبويّة؛ ولا يخفى أنّه لا يمكن أن يكون للمسألة الواحدة أحكامٌ متعدّدة؛ لأنّ ذلك يضرب مبدأ المشروعيّة العليا لهذا التّشريع في الصّميم.

هذا الموقف التّشريعيّ يقتضي حسماً منهجيّاً منضبطاً؛ ويتطلّب نظراً فقهيّاً يُثبّتُ اطّراد مصدريّةِ النّصوص التّشريعيّة للأحكام، وينفي عنها عوارضَ التّخالفِ وظواهرَ التّعاندِ والاضطراب؛ ولا يتأتّى

ذلك إلّا بالاجتهاد بالرّأي وفق منطق التّشريع نفسه؛ وانطلاقاً من المنهج الذي استقاه الصّحابة من هدي النّبيّ ﷺ .

وفي هذا النّطاق نجد الصّحابة ﷺ قد خاضوا في ميادين التّرجيح والجمع بين مقتضيات النّصوص بما أصبح بعدُ منهجاً تشريعيّاً متكاملاً، وغدا معياراً يضبط أحوال التّعارض والتّعاند ليردّها إلى الوفاق والائتلاف، ويخرجها من حال التّعدّد والتّخالف إلى حال الوحدة والالتقاء.

وأوّل ما يُستخلص من التّأمّل في الشّواهد المأثورة عنهم؛ أنّهم سنّوا لمن بعدهم أولويّة «الجمع بين النّصوص ما أمكن»؛ عملاً بالدّليلين معاً، وتورّعاً عن إهمال أحدهما، وقد ظهر هذا المنهج مع بواكير الخلافة الرّاشدة.

ومن أمثلته المشهورة حكمهم بتشريك الجدّتين في السّدس بعد تقدّم قضاء رسول الله ﷺ به للجدّة من قِبَلِ الأمّ؛ فقد روى يحيى بن سعيد عن القاسم بن محمّد أنّه قال: «أتت الجدّتان إلى أبي بكر الصّدّيق؛ فأراد أن يجعل السّدس للّتي من قِبَلِ الأمّ، فقال له رجل من الأنصار: أما إنّك تترك التي لو ماتت وهو حيٌّ كان إيّاها يرث! فجعل أبو بكر السّدسَ بينهما»[1]، وروي مثل ذلك عن عمر.

وهي من أوائل الحوادث التي تُؤثر عنهم في الجمع بين مقتضيات النّصوص الواردة في ميراث ذوي القرابات.

على أنّ هذا الجمع قد يكون متّفقاً على مقتضاه، ومسلّماً من

(١) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ٩٥٤): كتاب الفرائض، باب ميراث الجدّة.

سائر فقهائهم، وقد يكون مختلفاً فيه؛ لوجود طرائق اجتهاديّة أخرى في معالجة أحوال التّعارض بين النّصوص؛ كالحمل على النّسخ أو اختلاف المحلّ.

ومن أمثلة ذلك اختلافهم في عدّة الحامل المتوفّى عنها زوجها؛ فقد ورد في المسألة آيتان منفصلتان؛ تشمل كلّ واحدة منهما حكم المرأة التي يموت عنها زوجها وهي حامل:-

(الأولى) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّٰٓـِٔي يَئِسۡنَ مِنَ ٱلۡمَحِيضِ مِن نِّسَآئِكُمۡ إِنِ ٱرۡتَبۡتُمۡ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَٰثَةُ أَشۡهُرٖ وَٱلَّٰٓـِٔي لَمۡ يَحِضۡنَۚ وَأُوْلَٰتُ ٱلۡأَحۡمَالِ أَجَلُهُنَّ أَن يَضَعۡنَ حَمۡلَهُنَّۚ وَمَن يَتَّقِ ٱللَّهَ يَجۡعَل لَّهُۥ مِنۡ أَمۡرِهِۦ يُسۡرٗا ﴿٤﴾﴾[1].

(والثّانية) قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يُتَوَفَّوۡنَ مِنكُمۡ وَيَذَرُونَ أَزۡوَٰجٗا يَتَرَبَّصۡنَ بِأَنفُسِهِنَّ أَرۡبَعَةَ أَشۡهُرٖ وَعَشۡرٗاۖ فَإِذَا بَلَغۡنَ أَجَلَهُنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ فِيمَا فَعَلۡنَ فِيٓ أَنفُسِهِنَّ بِٱلۡمَعۡرُوفِۗ وَٱللَّهُ بِمَا تَعۡمَلُونَ خَبِيرٞ ﴿٢٣٤﴾﴾[2].

فذهب عليّ رضي الله عنه إلى أنّها تعتدّ بأبعد الأجلين إذا وضعت حملها قبل المدّة المعيّنة؛ وهي أربعة أشهر وعشرة أيّام؛ جمعاً بين الآيتين[3]، وذلك أنّ الله تعالى قد ذكر في المطلّقات بأنّ عدّة الحوامل منهنّ أن يضعن حملهنّ، وذكر في المتوفّى عنها زوجها أنّها تعتدّ أربعة أشهر وعشراً-: فيكون على الحامل أن تعتدّ بأربعة أشهر وعشرٍ عدّةَ وفاة، وأن تضع حملها فتأتي بالعدّتين معاً؛ وهو

(١) [سورة الطلاق: ٤].

(٢) [سورة البقرة: ٢٣٤].

(٣) سبق تخريجه: (١٨١).

معنى الاعتداد بأبعد الأجلين؛ نظراً لدخول الأوّل في الثّاني.

وذهب عمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود رضي الله عنهما إلى أنّها تعتدّ بوضع الحمل عملاً بالآية الأخيرة؛ وهي آية سورة الطّلاق؛ وذلك لتأخّرها في النّـزول، وحينئذ تكون قد انقضت عدّتها إذا وضعت حملها.

وهذا الذي صار إليه عمر وابن مسعود رضي الله عنهما هو من قبيل التّخصيص أو النّسخ الجزئيّ؛ فقد صحّ عن ابن مسعود رضي الله عنه أنّه قال في الدّفاع عن رأيه: «من شاء باهلته! أنّ سورة النّساء القُصرى نـزلت بعد سورة النّساء الطّولى؛ يعني البقرة»[(١)]؛ أي أنّ آية سورة الطّلاق مخصّصةٌ لآية سورة البقرة.

ورغم أنّ وجهة نظر عمر وابن مسعود رضي الله عنهما تبدو أقرب إلى أصول الجمع والتّرجيح -من حيث إنّ المتأخّر مقدّمٌ على الخطاب المتقدّم-؛ إلّا أنّ هذا لا ينسف المعنى الذي لاحظه عليٌّ رضي الله عنه في الجمع بين النّصّين.

وقد تأيّد قول عمر وابن مسعود رضي الله عنهما بحديث أمّ سلمة رضي الله عنها الذي تروي فيه أنّ امرأة من أسلم يقال لها سبيعة؛ كانت تحت زوجها؛ فتوفّي عنها وهي حبلى؛ فخطبها أبو السّنابل بن بعكك، فأبت أن تنكحه؛ فقال: والله ما يصلح أن تنكحي حتى تعتدّي آخر

(١) أخرجه أبو داود في: «السّنن»: (رقم: ١٩٦٣): كتاب الطلاق، باب في عدة الحامل، وابن ماجه في: «السّنن»: (رقم: ٢٠٢٠): كتاب الطلاق، باب الحامل المتوفى عنها زوجها، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (٦/ ١٩٧).

الأجلين؛ فمكثت قريباً من عشر ليالٍ ثم نُفست، ثم جاءت النّبيّ ﷺ فقال لها: «انكحي»(١).

وفي رواية صحيحة أخرى قالت: «فأفتاني بأنّي قد حللتُ حين وضعتُ حملي، وأمرني بالتّزويج إن بدا لي»(٢).

ورغم أنّهم أصّلوا منهجيّاً تقديم الكتاب على ما سواه؛ إلّا أنّ المتأمّل في مناهج التّرجيح عندهم يجد أحوالاً كثيرةً قد تمحّض لهم فيها تخصيص الكتاب بالسّنّة، وهو وجهٌ من الاجتهاد يمتزج فيه معنى الجمع بالتّرجيح، وذلك أنّه عملٌ بمقتضى النّصّين معاً في القدر المشترك بينهما؛ وهذا نوع من الجمع، كما أنّه استبعادٌ للعموم ومصيرٌ إلى مقتضى النّصّ المخصّص له؛ وهذا نوعٌ من التّرجيح لا يخفى.

ومن الشّواهد التي تصدح بانتهاجهم هذه السّبيل؛ تخصيصُ أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه آيات المواريث بما رواه عن النّبيّ ﷺ أنّه قال: «لا نورث ما تركناه صدقة»(٣).

فقد ثبت أنّ فاطمة بنت رسول الله ﷺ ورضوان الله عليها

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٤٩٠٦): كتاب الطلاق، باب **وأولاتُ الأحمالِ أجلهنّ أن يضعنَ حملهنّ**.

(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٣٦٩١): كتاب المغازي، باب فضل من شهد بدرا، ومسلم: (رقم: ٢٧٢٨): كتاب الطلاق، باب انقضاء عدّة المتوفّى عنها زوجها وغيرها.

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٦٢): كتاب فرض الخمس، بابٌ، ومسلم: (رقم: الجهاد والسير، باب قول النّبيّ ﷺ: لا نورث.

جاءت أبا بكر ﵁ تطالب بنصيبها ممّا ترك النّبيّ ﷺ، فذكر لها أبو بكر ما سمعه من النّبيّ ﷺ - وهو الحديث السّابق - فغضبت؛ فكان منه أن قال لها: «لستُ تاركاً شيئاً كان رسول الله ﷺ يعمل به إلّا عملتُ به؛ فإنّي أخشى إن تركت شيئاً من أمره أن أزيغ»(١).

وقد فهمت عائشة ﵂ أيضاً تخصيص السّنّة لآيات المواريث، فحين أرادت أزواج النّبيّ ﷺ المطالبة بميراثهنّ منه؛ أزمعن على إرسال عثمان إلى أبي بكر ليكلّمه في ذلك-: روت لهنّ عائشة أنّ النّبيّ ﷺ نفسه قال: «لا نورث ما تركناه صدقة»(٢).

على أنّ معرفة المخصّص ههنا لم تكن قاصرةً على أبي بكر وحده كما يحلو لبعض الفرق أن تجعل منه محورَ تُهمةٍ وتشكيك؛ فقد أقرّ به بعضُ كبار رجالات آلِ بيت النّبوّة؛ منهم عليّ والعبّاس؛ وذلك حين تحاكما إلى عمر زمنَ خلافته في القيام على إدارة الأموال التي أفاء الله على النّبيّ ﷺ من بني النّضير؛ وكان عمر قد ولّاهما أمر صرفها وتوزيعها على آل بيت النّبيّ ﷺ؛ فقال لهما عمر: «أنشدكما بالله، أتعلمان أنّ النّبيّ ﷺ قال ذلك؟ قالَا: نعم!»(٣).

وممّا يزيد هذا تأكيداً أنّ عليّ بن أبي طالب ﵁ لم يطالب بنصيب فاطمة ﵂ حين تولّى الخلافة!!.

(١) سبق تخريجه.

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٣): كتاب الجهاد والسير، باب قول النّبيّ ﷺ: لا نورث.

(٣) أخرجه مسلم: (رقم: ٣٣٠٢): كتاب الجهاد والسير، باب حكم الفيء.

ومع شدّة اهتمام الصّحابة بالجمع بين النّصوص، والحرص على إعمال الأدلّة الواردة في المسألة الواحدة إلّا أنّه قد ثبت عنهم التّمسّك بالعموم مع وجود المخصّص؛ لا ردّاً للدّليل بالهوى والتّشهّي كما قد يتوهّمه المتوهّمون؛ ولكن لمعنىً قامَ بالعمومِ أكسبه القطع، ولمعنىً في المخصّصِ تقاعدَ به عن مساواةِ العامّ في القوّة والمعنى، أو لأسبابٍ وجيهةٍ أخرى ليس بينها الهوى بأيّ حال!.

ومن الشّواهد التي تصوّر هذا المعنى؛ ما ورد عن النّبيّ ﷺ من نهي المُحرم عن الطِّيب؛ فقد حمله بعض الصّحابة على التّطيّب بعد الإحرام؛ وجوّزوه إذا تطيّب النّاوي للإحرام قبيل عقد الإحرام، ثم استدام عليه بعد إحرامه؛ استناداً إلى ما ورد عنه ﷺ أنّه تطيّب عند إحرامه؛ وممّن ذهب إلى ذلك ورواه عائشة وأمّ حبيبة رضي الله عنهما وهما من أمّهات المؤمنين؛ بينما ذهب عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله إلى المنع من ذلك، وأنكراه بشدّة تمسّكاً بعموم النّهي الوارد في المسألة.

فقد روى أسلم مولى عمر أنّ عمر بن الخطّاب رضي الله عنه وجدَ ريح طيب وهو بالشّجرة؛ فقال: «ممّن هذا الطّيب؟»؛ فقال معاوية بن أبي سفيان: «منّي يا أمير المؤمنين» فقال: «منك لعمرو الله!»؛ فقال معاوية: «إنّ أمّ حبيبة طيّبتني يا أمير المؤمنين»؛ فقال عمر: «عزمت عليك لترجعنّ فلتغسلنّه»[1].

(١) أخرجه مالك في الموطّأ: (رقم: ٦٣٧): كتاب الحج، باب ما جاء في الطيب في الحج.

وفي رواية أحمد أنّ معاوية قال: «طيّبتني أمّ حبيبة، وزعمت أنّها طيّبت رسول الله ﷺ عند إحرامه»؛ فقال عمر: «اذهب فأقسم عليها لما غسلته» فرجع إليها فغسلته[(١)].

كما ورد أنّ عائشة رضي الله عنها بلغها أنّ عبد الله بن عمر رضي الله عنه كان يجتنب الطّيب عند إحرامه ويدهن بزيت لا طيب فيه؛ ويقول: «لأن أطلي بقطران أحبّ إليّ من أن أنضح طيباً وأنا محرم»؛ فقالت: «أنا طيّبت رسول الله ﷺ عند إحرامه ثم طاف في نسائه ثم أصبح مُحرماً»[(٢)].

فالتّمسّك بالعموم في هذه المسألة واضح من موقف عمر بن الخطّاب وابنه رضي الله عنهما، ولعلّهما لاحظَا أنّ من معاني الإحرام التّجرّدَ عن كلّ زينة وما يتّصل بالزّينة من معاني التّرفّه والخيلاء؛ والانقطاعَ عن كلّ ما يربط المحرم بدنياه وما فيها من رِئْيٍ ومتاع.

وإذا أمعن المتأمّل في صنيعهما؛ وجد أنّهما قد أخذا بقاعدة الاستصحاب المقلوب؛ وذلك حين استصحبا تحريمَ الطّيب بعد الدّخول في الإحرام إلى ما قبل الدّخول فيه؛ بجامع وحدة الأثر؛ وهي بقاء ريح الطّيب في ثوب المُحْرِمِ أو جسده في كلتا الحالين.

* * *

(١) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٥٥٣٤).
(٢) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٢٤٢٥١).

المبحث الثّاني

مجالات الرّأي فيما لا نصّ فيه

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل الإلحاق عن طريق المعاني القياسيّة

المطلب الثّاني: الإلحاق عن طريق البدائل البيانيّة

المطلب الثّالث: الإلحاق عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائيّ

تمهيد

يعتبر اجتهاد الصّحابة ﷺ في مجال ما لا نصّ فيه فرعاً عن اجتهادهم في إطار النّصوص؛ وذلك لأنّهم حين يبحثون عن أحكام الحوادث في الكتاب والسّنّة، ثم لا يجدونها فيهما-: فإنّهم كانوا يلجأون بعد ذلك إلى الاجتهاد بالرّأي؛ إمّا عن طريق القياس على ما هو منصوص إذا أمكنت المساواة بين الأصل والفرع في اعتقاد القائس أو في واقع الأمر، وإمّا عن طريق البدائل التي تقوم مقام ذلك في الإبانة عن الأحكام الشرعيّة؛ كإلحاق المسائل المسكوت عن أحكامها بما تقتضيه وجوه المصالح التي وجد في عمومات الأدلّة ما يفيد مشروعيّة جنسها، أو بما يتعارفه النّاس في مجاري عاداتهم التي لا تخالف نصّاً ولا تصادم حكماً ثابتاً، أو بحمل الحادثة على مقتضى الاحتياط الذي تُلجئ إليه شدّة الاشتباه وقوّة الاحتمال، وربّما عَدَلُوا إلى تحكيم قواعد الاستثناء كالاستحسان وسدّ الذّرائع وغيرهما من قواعد التّشريع.

وفيما يلي بيان لأهمّ أنواع الطّرق التي تمثّل دائرة الاجتهاد فيما لا نصّ فيه لدى الصّحابة الكرام في عهد الخلافة الرّاشدة:-

* * *

المطلب الأوّل

الإلحاق عن طريق المعاني القياسيّة

استقرّ في منهج الصّحابة ﷺ غداة الخلافة وبعدها اللّجوء في النّوازل إلى النّظر في كتاب الله تعالى وسنّة نبيّه ﷺ، ورغم أنّ كثيراً من تلك الحوادث المعروضة عليهم كانت مُعْرِقَةً في الإشكال والجِدّة؛ إلّا أنّهم كانوا يجدون في نهاية الأمر أحكامَها وحلولها بعد تداولهم النّظر والاجتهاد؛ وغالباً ما تكون تلك الحلولُ راجعةً إلى مقتضياتٍ وردت بها نصوص الكتاب والسّنّة، وتضمّنتها عموماتُهما وكلّيّاتهما التّشريعيّة؛ وهي كثيرة في القرآن كما هي كثيرة في السّنّة.

وكانت كثير من المسائل الحادثة يظهر فيها المعنى المستوجب للتّحريم أو التّحليل بجلاء وقوّة؛ فلا يطول فيها الخلاف بينهم؛ ولا تلبث أن تنكمش دونها كفُّ التّقليب والنّظر؛ لتتكلّلَ في خاتمة الموقف بإجماعٍ يرفع النّـزاع حولها، ويكشف اللّبسَ الذي غشيها.

غير أنّ التّوالد الحتميَّ للنّوازل المستجدّة، واطّرادَ الوقائع على سنّة التّغيّر والتّمايز؛ إضافةً إلى ما أفرزه اتّساع رقعة الدّولة من اختلاطٍ بثقافات أخرى وتقاليدَ وأعرافٍ لا عهد للفاتحين المسلمين بها-: كلّ ذلك أدّى إلى ظهور مصدرٍ رابعٍ للتّشريع ألَا وهو

القياس؛ وكان من الطّبيعيّ أن يكون هذا الظّهور من نصيب القياس وليس من نصيب الأصول التّشريعيّة الاستنباطيّة الأخرى؛ لأنّه سبق من النّبيّ ﷺ أن قرّر لهم الأحكام على مقتضاه ودرّبهم على إجرائه؛ ناهيك عن كثرة التّعليلات الواردة في الكتاب والسّنّة؛ وهي تصريفاتٌ للأحكام تتضمّن إذناً غيرَ مباشرٍ للصّحابة وسائر المجتهدين من بعدهم أن يستخدموا القياس إذا أعوزتهم النّصوص الخاصّة.

بل إنّ من المسوّغات الكبرى لظهور القياس في زمن الصّحابة الكرام؛ ذلك الوضوح الذي طبع مدلولَ القياس عندهم؛ إذ مبناه -وهو العلّة الجامعة- لم يكن يتطلّب سوى تعيين العلل المنصوصة أو استخلاص المناطات المستنبطة منها عن طريق المناسبة والظّهور من معقول الحكم -: وقد كان ذلك متيسّراً لهم بحكم تشرّبهم لأسرار التّشريع وإحاطتهم بظروف التّنـزيل وأسبابه؛ وربّما كلّفتهم عمليّة التّعدية القياسيّة أقلّ من ذلك الجهد؛ ولم تتطلّب منهم سوى تحقيق وجود وصفٍ متّفقٍ عليه في الصّورة المطلوب البحث عنها، أو حذف بعض الأوصاف من الاعتبار ونوط الحكم بما بقي منها؛ وهذه الأمور الثّلاثة هي التي سمّاها الأصوليّون فيما بعد-: تخريج المناط، وتحقيق المناط، وتنقيح المناط(١).

---

(١) ينظر:
الطوفي، شرح مختصر الرّوضة: (٣/ ٢٣٣-٢٣٧)، والزركشي، البحر المحيط: (٥/ ٢٥٧)، والفتوحي، شرح الكوكب: (٤/ ٢٠٣).

ورغم أنّ مدلول القياس لم تثقله اللّواحق والقيود والتّحديدات التي ظهرت بعد ذلك العصر؛ إلّا أنّه كان أكثر خصوبةً وأقدرَ على التّحليق في آفاق التّشريع، وأنجع في ملاحقة الحوادث وتكييفها وفق منظومة التّشريع ومقاصده، وربّما نشأ ذلك عن مؤهّلات فقهاء الصّحابة؛ وعمّا يملكه ذلك العصرُ من نَدَاوَةٍ أثريّةٍ، واتّصالٍ مباشر بفترة النّبوّة، والتّوافر على عددٍ معتبر من المجتهدين تخرّجوا من مدرسة واحدة؛ ولم يفرّقهم تباينُ المدارس الفقهيّة على نحو ما شاع بعدهم-: هذه الخصائصُ مجتمعةً أغنت عمليّة القياس عندهم، وأكسبتها الخصوبة والكفاءة.

وكلّ ما كان يحتاجه مجتهدو الصّحابة في مجال القياس؛ إنّما هو الإلمامُ بفكرة حمل الأشباه على الأشباه، ومناظرة الأمثال بالأمثال؛ إلى أن يغلب على ظنّهم أنّ حكم الله فيها واحد(١).

وممّا أعان على انتشار الاجتهاد القياسيّ بين الصّحابة المجتهدين في ذلك العصر؛ أنّ تعليل الأحكام الشّرعيّة كان أمراً متّفقاً عليه بينهم؛ بل ركبوا -هم أنفسهم- متنَ التّعليل، وأثبتوا كثيراً من الأحكام بناءً على العلل، وتوسّعوا في ذلك حتى تجاوزوا العلل المنصوصة إلى المستنبطة، وكان معتمدهم في العلل التي قبلوها المصلحة أو الحكمة -وهي ما يترتّب على التّصرّف من نفع

---

(١) ينظر:

ابن خلدون، المقدّمة: (ص/ ٤٥٣)، وبلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ٣٨٢).

أو ضرر-؛ ولم يتكلّفوا البحث عن الأوصاف الظّاهرة على نحو ما تكلّفه كثير ممّن جاء بعدهم[(١)].

وكما لم يكونوا متكلّفين في البحث عن الأوصاف الظّاهرة المنضبطة في العلل ومناطات الأحكام؛ فإنّهم لم يكونوا كذلك مقتصرين على العلل المنصوصة وحدها؛ بل تجاوزُوها إلى العللِ المستنبطةِ بِوُجُوهِ التّشبيهاتِ والمناسباتِ والمُلَاءَمَاتِ التي يَلُوحُ منها القربُ من منطقِ التّشريعِ والجريُ على مَهْيَعِهِ في نظائرها.

وفي هذا المعنى يقول أبو حامد الغزالي رَحِمَهُ ٱللَّهُ: «ومن استقرأ أقيسة الصّحابة رضي الله عنهم واجتهاداتهم-: عَلِمَ أنّهم لم يشترطُوا في كلّ قياسٍ كَوْنَ العلّة معلومةً بالنّصّ والإجماع»[(٢)].

لكنّ ههنا تساؤلاً قد يثور في ذهن من يتتبّع أقيسة الصّحابة ويتأمّل في نزعة القياس عندهم؛ وحاصله: هل كان منشأ نزعة القياس لدى مجتهدي الصّحابة هو التّعليلات المبثوثة في نصوص الكتاب والسّنّة إضافة إلى تدريب النّبيّ ﷺ لهم على التّعليل والقياس؟ بمعنى أنّ العقليّة القياسيّة لديهم هل هي وليدةُ التّشريعِ الإسلاميّ ومرتبطةٌ به؛ وأنّه لا وجودَ لها في تكوينهم العقليِّ حتى جاء الإسلامُ وأكسبهم إيّاها في جملةِ ما أكسبهم من خصائصِ المعرفةِ والتّصحيح؟!.

الذي يظهر للمتأمّل المنصف أنّ ذلك لم يكن وقفاً على ظهور

(١) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٧١).
(٢) المستصفى: (ص/ ٣١٣).

التّشريع الإسلاميّ في حياتهم؛ فنـزعةُ الميل إلى التّعليل والقياس نـزعةٌ فطريّةٌ، وربّما ارتبطت بفلسفة اللّغة وخصائصها وبمقتضيات العقول والفطر السّليمة بمقدار ارتباطها بالتّشريع نفسه.

وبين أيدينا نماذج كثيرة من واقع حياة الصّحابة أنفسهم تدلّ على أنّهم كانوا يلجأون إلى تعليلات وأقيسة فطريّة ليسندوا بها اجتهاداتهم الفقهيّة؛ منها ما سبق من احتجاج عمر بن الخطّاب على أبي عبيدة حين بلغهم أنّ الوباء نـزل بالشّام وتردّدوا في دخولها[1].

ومنها أيضاً مسألة ميراث الجدّ مع الإخوة؛ فقد ذهب عمر بن الخطّاب وعثمان بن عفّان وعليّ بن أبي طالب وزيد بن ثابت وفريق من الصّحابة إلى أنّ الجدّ لا يحجب الإخوة الأشقّاء ولا الإخوة لأب؛ لكن يشترك معهم في ميراثهم من أبيهم، على خلاف ما اختاره بعض الصّحابة الآخرين؛ وكان ممّا احتجّ به عليّ رضي الله عنه على أنّ الجدّ لا يحجب الإخوة: أنْ ضربَ له مثلَ وادٍ سالَ فيه سيلٌ انشعبتْ منه شعبةٌ، ثم انشعبت شعبتان؛ فقال: «أرأيتَ لو أنّ ماء هذه الشّعبة الوُسطى يَبِسَ؛ أكان يرجع إلى الشّعبتين جميعاً؟».

قال عامر الشّعبيّ -راوي الحديث-: «فكان زيدٌ يجعله أخاً حتى يبلغ ثلاثة هو ثالثهم؛ فإن زادوا على ذلك أعطاه الثُّلث، وكان عليٌّ يجعله أخاً ما بينه وبين ستّة هو سادسهم؛ يعطيه السّدس؛ فإن زادوا على ستّة أعطاه السُّدس وصار ما بقي

(١) سبق تخريجه: (ص/ ١٦٠).

بينهم»[(١)].

وحكى خارجة بن زيد بن ثابت ﷺ عن أبيه: «أن عمر بن الخطّاب ﷺ لما استشارهم في ميراث الجدّ والإخوة؛ قال زيد: وكان رأيي يومئذ أنّ الإخوةَ هُم أولى بميراث أخيهم من الجدّ، وعمر بن الخطّاب يرى يومئذ أنّ الجدّ أولى بميراث ابن ابنه من إخوته، قال زيد: فضربتُ لعمر ﷺ في ذلك مثلاً فقلت له: لو أنّ شجرةً تشعّبَ من أصلها غصنٌ، ثم تشعّب من ذلك الغصن خوطان؛ ذلك الغصن يجمع ذينك الخوطين دون الأصل ويغذوهما؛ ألَا ترى يا أمير المؤمنين أنّ أحد الخوطين أقربُ إلى أخيه منه إلى الأصل؟ قال زيد: أضربُ له أصل الشّجرة مثلاً للجدّ، وأضربُ الغصنَ الذي تشعّبَ من الأصل مثلاً للأب، وأضربُ الخوطين اللّذين تشعّبَا من الغصن مثلاً للإخوة»[(٢)].

وهكذا لجأوا في توصيفِ القُربِ والبعدِ في الإدلاءِ إلى الميّتِ إلى قياسِ ذلك على الغصن من الشّجرة والسّاقية من الجدول؛ وذلك استنادٌ إلى معانٍ فطريّة يقوم عليها التّعليل والقياس في مقرّرات العقول عامّة، وتُهْرَعُ إليه المخاطبات على اختلاف الأمم والشّعوب والملل.

على أنّ أودية القياس التي ترجع إليها فتاويهم واجتهاداتهم لا تخرج عند التّأمّل والمقارنة بين جزئيّاتها وأشكالها عن ثلاثة

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٤٧)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٢٦٦).

(٢) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٤٧)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٢٦٥)، والدّارقطنيّ في: «السّنن»: (٤/ ٩٣).

أنواع[١]:-

النّوع الأوّل-: إثبات الاشتراك في المعنى بنفي الفارق المؤثّر بين الأصل المنصوص والفرع الحادث.

النّوع الثّاني-: إثبات المساواة بين الأصل والفرع بمعنى جامع هو أقرب إلى تحقيق العدل من تحكيم العمومات.

النّوع الثّالث-: إلحاق فرع له أصول مختلفة بأقرب هذه الأصول شبهاً به.

وفيما يلي بيان هذه الأنواع بتفصيل:

- **(النّوع الأوّل)- إثبات الاشتراك في المعنى بنفي الفارق المؤثّر بين الأصل المنصوص والفرع الحادث:**

ويرجع هذا الضّرب إلى كون الوصف الذي اعتبر علّة للحكم متحقّقاً في الفرع بقدر تحقّقه في الأصل.

وتتبّع هذا النّوع يهدي إلى حقيقة واضحة؛ وهي أنّ التّصريح بذكر الأصل والفرع معاً واقعٌ دائماً في الأقيسة التي ترجع إلى نفي الفارق؛ وكثيراً ما يُترك التّصريح بالعلّة استغناءً عنها باقتران الأصل والفرع في الذّكر؛ وكأنّهم رأوا أنّ مجرّد القران بينهما يكفي في تنبيه السّامع إلى وجود المساواة والاشتراك الحكميّ بينهما؛ فكان بيان العلّة معهما إضافةً لا تمسّ إليها حاجة، ولا يضطرّ إليها قائس.

(١) لقد استخلصتُ هذه الأنواع الثّلاثة من استقراء أكثر من خمسة وستّين (٦٥) شاهداً من أقيسة الصّحابة ﷺ؛ ولا أظنّ أنّ ما سواها يخرج عن هذه الأنواع.

ويندرج في معنى القِرَانِ المذكور؛ إيراد الأصل فقط في معرض إثبات حكم الفرع، وكأنّه تنبيهٌ للمخالف إلى حكم يتناول الفرعَ المختلف فيه كان قد غفل عنه وغاب عن خاطره وقت الاجتهاد، وما هو إلّا تنبيهٌ إلى انتفاءِ الفرق بين الأصل الثّابت والفرع محلّ الخلاف.

ومن أمثلة هذا النّوع ما جرى في تقديم أبي بكر ﵁ على غيره في مسألة الخلافة؛ فقد روى ابن مسعود قال: «لمّا قُبض رسول الله ﷺ قالت الأنصار: منّا أمير ومنكم أمير؛ فبلغ ذلك عمر فأتاهم؛ فقال لهم: يا معشر الأنصار! ألستم تعلمون أنّ رسول الله ﷺ قال: «مروا أبا بكر أن يصلّي بالنّاس»؟ قالوا: نعم، قال: فأيّكم تطيب نفسه أن يتقدّم أبا بكر؟ فقالت الأنصار: نعوذ بالله أن نتقدّم أبا بكر»(١).

وصرّح بهذا الوجه من القياس الإمام ابن القيّم فقال: «ومن ذلك أنّ الصّحابة قدّموا الصّدّيق في الخلافة وقالوا: رضيه رسول الله ﷺ لديننا؛ أفلا نرضاه لدنيانا:- فقاسوا الإمامة الكبرى على إمامة الصّلاة»(٢).

ومن أمثلة هذا النّوع أيضاً: أنّه لمّا قيل لعمر بن الخطّاب ﵁: إنّ سمرة بن جندب قد أخذ الخمر من تجّار اليهود في العشور؛

---

(١) أخرجه النسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٧٧٧): كتاب الإمامة، باب ذكر الإمامة والجماعة إمامة أهل العلم والفضل، وفي «السّنن الكبرى»: (١/ ٢٧٩)، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٣)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٨/ ١٥٢)، والحاكم في: «المستدرك»: (٣/ ٧٠)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٢/ ١١٨).

(٢) إعلام الموقّعين: (١/ ١٦٠).

وخلّلها وباعها؛ قال: قاتل الله سمرة! أما علم أنّ رسول الله ﷺ قال: «لعن الله اليهود! حرّمت عليهم الشّحوم فجملوها وباعوها وأكلوا أثمانها»[1].

يقول ابن القيّم معلّقاً على قول عمر رضي الله عنه: «وهذا محض قياس من عمر رضي الله عنه؛ فإنّ تحريم الشّحوم على اليهود كتحريم الخمر على المسلمين، وكما يحرم ثمن الشّحوم المحرّمة فكذلك يحرم ثمن الخمر الحرام»[2].

والملفتُ للنّظر في هذه الحادثة أنّ عمر رضي الله عنه لم يذكر - تصريحاً ولا تلميحاً - ما يفيد بيانَ الاستواء والاشتراك بين بيع الخمر وأخذ ثمنها وبين بيع الشّحوم وأكل أثمانها؛ رغم أنّ المطّرد في مواضعات النّاس أن يُذكر الرّابط بين كلّ أمرين يُراد إثبات العلاقة بينهما-: بل احتجّ مباشرة على حرمة ما صنع سمرة بن جندب بحديثٍ ورد في مسألة أخرى وفي الإنكار على أناسٍ آخرين؛ دون أن يَنْظِمَ ذلك في مقدّماتٍ ليرتّبَ عليها النّتيجة اللّازمة.

واللّائقُ بفقه عمر رضي الله عنه وبسعة فهمه؛ أنّه لم يعمد إلى ذلك إلّا لإدراكه أنّ قران الأصل بالفرع كافٍ في إلغاء الفارق بينهما؛ وباعثٌ على التّسليم بوحدة المعنى بين أثريهما وحكميهما.

* * *

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٩٦١): كتاب المساقاة، باب تحريم بيع الخمر والميتة والخنزير والأصنام.

(٢) إعلام الموقّعين: (١/ ١٦٠).

- **(النّوع الثّاني)- إثبات المساواة بين الأصل والفرع بمعنىً جامعٍ هو أقربُ إلى تحقيقِ العدل من تحكيم العمومات:**

مثال ذلك ما وقع في عهد عمر من استحداث العول في الميراث؛ ذلك أنّه عُرضت عليه مسألة زوج وأخت شقيقة وأمّ. وقيل: زوج مع أختين لغير أمّ؛ فتردّد فيما يفعل، والتوى عليه المخرج، وقال: «والله ما أدري أيّكم قدّم الله وأيّكم أخّر؟!»، ولم يشأ أن يقطع برأي حتى يدعو صحابة رسول الله ﷺ الذين فقهوا عنه ووعوا دينه؛ فجمعهم وقال لهم: «أشيروا عليّ! فإنّي إن بدأتُ بالزّوج فأعطيته حقّه كاملاً لم يبق للأختين حقّهما، وإن بدأتُ بالأختين فأعطيتهما حقّهما كاملاً لم يبق للزّوج حقّه!»(١).

وقد انحسم الموقف حين أشار عليه بعضهم بالعول؛ قياساً على محاصّة الدّائنين في مال المدين إذا تقاعد ما عنده من المال عن براءة ذمّته؛ فقد روى عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود قال: «دخلت أنا وزفرُ بن أوس ابن الحدثان على ابن عبّاس بعدما ذهب بصره؛ فتذاكرنا فرائضَ الميراث؛ فقال: ترون الذي أحصى رملَ عالج عدداً لم يُحْصِ في مالٍ نصفاً ونصفاً وثُلثاً؛ إذا ذهب نصف ونصف فأين موضع الثّلث؟ فقال له زفر: يا أبا عبّاس! من أوّل من أعالَ الفرائض؟ قال: عمر بن الخطّاب ؓ؛ قال: ولِمَ؟ قال: لمّا تدافعت عليه، وركب بعضُها بعضاً قال: والله ما أدري كيف أصنع بكم؟! والله ما أدري أيّكم قدّم الله ولا أيّكم أخّر!

---

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٥٣).

قال: وما أجد في هذا المال شيئاً أحسنَ من أن أقسمه عليكم بالحصص»[(١)].

فقد لجأوا في هذه المسألة إلى إدخال النّقص على جميع ذوي الفروض؛ قياساً على إدخال النّقص على الغرماء إذا ضاق مالُ المفلس عن توفيتهم؛ الثّابت بقوله ﷺ لغرماء المفلس: «خذوا ما وجدتم، وليس لكم إلّا ذلك»[(٢)].

وعلّق ابن القيّم رحمه الله على هذا الاجتهاد بقوله: «وهذا محض العدل؛ على أنّ تخصيص بعض المستحقّين بالحرمان وتوفية بعضهم بأخذ نصيبه ليس من العدل»[(٣)].

وإنّما اعتبرت هذه القضايا من العمومات رغم أنّ فيها أدلّة خاصّة؛ لأنّ الدّليل الخاصَّ الواردَ في شأنها لا يصدق على الوصف التّركيبيّ لمجموعها؛ ذلك أنّ العجزَ عن تطبيقه على آحادها جميعاً مع تحقيق الانطباق بين مفاده وبين سائر من تتعلّق بهم الواقعة دليلٌ على أنّها خارجة عن مشمولات الدّليل الخاصّ مطابقة؛ وإنّما تلتحق بتكييف آخر لا يتضمّنه هذا الدّليل الخاصّ.

لكن بما أنّ أفراد الواقعة -في مثالنا- هم جميعاً أصحاب فروض؛ والدّليل الخاصّ جاء لبيان حكم ذوي الفروض-: فإنّه يعمّهم من ناحية ما يحدّده من أنصباء المستحقّين وتفاوتها؛ ويبقى

(١) المصدر السّابق: (٦/ ٢٥٣).

(٢) أخرجه مسلم: (رقم: ٢٩١٠): كتاب المساقاة، باب استحباب الوضع في الدّين.

(٣) إعلام الموقّعين: (١/ ١٨٣).

التّوزيع العادل لها في ضوء الاختلال الطّارئ محتاجاً إلى بيانٍ جديد استعاره الصّحابة من حكم المفلس إذا تعدّد غرماؤه.

وربّما بعثهم على تجاوز العموم إلى القياس وجود المصلحة في طرف القياس وانتهاضه لسدّ الحاجة التّشريعيّة العارضة وفق المقصود العامّ الذي تستهدفه تشريعات ذلك الباب من الفقه؛ على نحو ما نجده في عهد عمر رضي الله عنه لمّا شاور فقهاء الصّحابة في حدّ الخمر؛ وقال: «إنّ النّاس قد شربوها واجترؤوا عليها!»؛ وكأنّه يرى أنّ الضّرب والتّبكيتَ الذي يُعزّر بهما شارب الخمر في عهد النّبيّ ﷺ لم يعودا يكفيان في ردع النّاس عن شربها وتحقيق مقصود ذلك العموم من التّعزير؛ فقال له عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: «إذا شرب سكر، وإذا سكر هذى، وإذا هذى افترى؛ فعليه حدّ الفرية»؛ فجعله عمر حدّ الفرية ثمانين[(١)].

ويلاحظ أنّ الصّحابة رضي الله عنهم قد ظاهروا عليّاً رضي الله عنه فيما ذهب إليه من القياس؛ حتى صار ذلك إجماعاً[(٢)].

وقد وصف الشّيخ عيسى منون هذا القياس بأنّه: «أبعد أنواع القياس؛ لأنّه أقام مظنّة الشّيء مقام الشّيء»[(٣)]؛ والحقيقة أنّه إن سُلّم ضعف القياس فليس لأنّه من باب إقامة المظنّة مقام المئنّة؛ لأنّ إقامتها ذلك المقامَ وإجراء الأحكام العمليّة وَفْقَهُ مستفيضٌ

(١) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٣٢٥): كتاب الأشربة، باب الحد في الخمر.
(٢) إعلام الموقّعين: (١/ ١٨١).
(٣) نبراس العقول: (ص/ ٩٦).

شائع في أحكام التّشريع[١].

ثم إنّ هذا القياس لم يكن رعايةً خالصةً للمظانّ وحدها؛ بل لوحظ فيه اتّحاد الجنس في كلّ من القذف وشرب الخمر وهو «معنى العقوبة»؛ وذلك كافٍ وحده -لو انفرد- في وجاهة القياس وحمل الفروع الحادثة على أشباهها.

ومن أمثلة هذا النّوع أيضاً إلحاق عدد من الصّحابة عدمَ إقامة الحدود في الغزو قياساً على حدّ السّرقة الوارد في قوله ﷺ: «لا تُقطع الأيدي في السّفر»[٢] أو «في الغزو»؛ فقد ورد عن عمر بن الخطّاب وزيد بن ثابت وأبي الدّرداء وحذيفة بن اليمان وأبي مسعود ﷺ أنّهم ألحقوا سائر الحدود بحدّ السّرقة في تأخير إقامتها حتى يزول المانع؛ وقد قارب اجتهادهم هذا أن يكون إجماعاً؛ لأنّه كان بمحضر من الصّحابة ولم ينكره أحد[٣].

وسيأتي ذكر شواهد على هذه المسألة عند الحديث عن مجال

(١) ينظر: الموافقات للشّاطبي: (٢/ ٣٦٠)، واعتبار المآلات للسّنوسي: (ص/ ٢٨-٣١).

(٢) أخرجه النسائي في «السّنن»: (رقم: ٤٨٩٣): كتاب قطع السارق، باب القطع في السفر، وأبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣٨٢٨): كتاب الحدود، باب في الرّجل يسرق في الغزو أيقطع؟، والترمذي في «السّنن»: (رقم: ١٣٧٠): كتاب الحدود، باب ما جاء أن لا تقطع الأيدي في الغزو، والدارمي في «السّنن»: (رقم: ٢٣٨١): كتاب السير، باب في أن لا تقطع الأيدي في الغزو، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٩/ ١٠٤)، والديلمي في «مسند الفردوس»: (٥/ ٢٢٠)، وانظر في الحكم عليه: نصب الراية: (٣/ ٣٤٤).

(٣) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٣٧).

الاجتهاد التّطبيقيّ.

والمهمّ بيان أنّ الأصل في المسألة يقتضي إجراء العموم الوارد في المسألة؛ وهو إقامة الحدّ على الجاني متى ثبتت البيّنة عليه؛ وما استثني من هذا العموم -وهو القطع في السّرقة- كان النّبيّ ﷺ قادراً على أنّ يبيّن لهم عدم خصوصه وأنّ سائر الحدود سواءٌ في كونها لا تُقام بالسّفر؛ ولمّا لم يفعل ﷺ ذلك؛ بقي العموم على ما هو عليه.

غير أنّ الصّحابة ﷺ وهم ثمرة التّنشئة النّبويّة رأوا أنّ التّمسّك بالعموم في هذه الحالة ذريعة إلى فسادٍ وبيلٍ ما جاء التّشريعُ الجنائيّ إلّا لدرئه ودفعه، وأنّ اللّجوء إلى القياس أسدّ وأجرى على سنن التّشريع وأدفع للمفسدة المحقّقة من تحكيم العموم في هذه الظّروف الطّارئة.

وكان ذلك فعلاً؛ على نحو ما تنطق به الآثار التي سبق نقلها عنهم، وتشهد به النّماذج التي صحّت نسبتها إليهم.

* * *

- **(النّوع الثّالث): إلحاق فرع له أصول مختلفة بأقرب هذه الأصول شبهاً به:**

وغالباً ما يرجع تقدير قوّة قرب الشّبه وبُعده إلى الإحاطة بمقاصد التّشريع وإدراك المعاني التي تقوم عليها مباني العدل ومناشئ المصالح في الشّريعة.

وعلى ذلك فإنّ نظر المجتهد في هذا النّوع من أنواع الأقيسة الجارية بينهم؛ يتّجه إلى أكثر الأوصاف صلاحاً، وأوعاها لمعاني النّفع، وأقواها في حسم المفاسد ودرئها عند إجراء الحكم؛ ولا يتّجه إلى رعاية الانضباط والتّحديد اللّذين اشترطهما الأصوليّون فيما بعد في اعتبار الأوصاف، كما لا يتّجه أيضاً إلى ملاحظة المسالك التي تثبتُ بها علّيّةُ الوصف لتعليق الأحكام عليه؛ لأنّ ذلك مقامٌ من مقامات التّفاوت يتراحب لبحثه ومراعاته اعتبارٌ آخرُ من اعتباراتِ الاجتهادِ القياسيّ. أمّا التّردّد في إلحاق الفرع بأقربِ الأصولِ شبهاً به -: فيتعلّق بتقدير المجتهد لدائرة الانتماء التي يجب إلحاق الفرع بها، لا بالطّريق أو المسلك الذي تثبت به علّة الأصل.

ومن أظهر أمثلة هذا النّوع ما ورد أنّ سيّدنا عمر بن الخطّاب رضي الله عنه ذُكرتْ عندهُ - في زمنِ خلافته - امرأةٌ بسوء؛ فأرسل إليها ففزعتْ وأخذها المخاضُ وهي في طريقها إليه؛ فأسقطت، فاستشار رضي الله عنه المهاجرين؛ فقال له عبد الرّحمن بن عوف وعثمان ابن عفّان رضي الله عنهما: «إنّما أنت معلّمٌ ومؤدّب»، وقال له عليّ رضي الله عنه: «أمّا المأثم فأرجو أن

يكون منحطّاً عنك، وأرى عليك الدّية»؛ فقال عمر حينها: «عزمتُ عليك أن لا تبرحَ حتى تضربها على بني عديّ»[١].

فقد تردّد عمر رضي الله عنه في هذه الحالة التي يتنازعها أصلان اثنان؛ بين أن يُلحقها بأصل التّأديب، أو بقتل الخطأ-: وكانت ثمرة استشارته لبعض كبار الصّحابة أن أشار عليه عبد الرّحمن بن عوف وعثمان رضي الله عنهما بأنّه ليس عليه شيء؛ قياساً على مؤدّب امرأته وولده وغلامه، وأشار عليه عليٌّ رضي الله عنه بأنّ عليه الدّيةَ؛ قياساً على قاتل الخطأ؛ فغلّبَ حينها شَبَهَ واقعته بقتل الخطأ الذي أشار به عليّ رضي الله عنه.

ومن أمثلته أيضاً اختلاف الصّحابة في دية قتل العبد؛ هل هي القيمة أو الدّية منصّفةً؛ فالذين غلّبوا على العبد جانب الآدميّة جعلوا العدوانَ عليه «جناية على نفس آدميّة محترمة»؛ فرتّبوا عليه الدّية؛ وهي أصل ثابت بنصّ القرآن.

أمّا الذين رأوا أنّ معنى الماليّة فيه أقوى؛ فصاروا إلى إلحاقه بالأموال والمتاع، ورتّبوا على الجناية عليه دفعَ القيمة لا الدّية؛ كما هي القاعدة في ضمان المتلفات إذا تعذّرت المثليّة؛ وممّن روي عنهم ذلك عمر بن الخطّاب وعليّ بن أبي طالب وزيد بن ثابت رضي الله عنه[٢]؛ فقد روى ابن جريج عن عبد العزيز بن عمر بن

---

(١) أخرجه البيهقي في «السّنن الكبرى»: (٩/ ٤٧).

(٢) ينظر:
الشّافعيّ، الأمّ: (٧/ ٣٤٧)، والشّوكاني، نيل الأوطار: (٧/ ٢٢).

عبد العزيز عن أبيه: «أنّ عمر بن الخطّاب قال: وعقل العبد في ثمنه كعقل الحرّ في ديته»(١).

قال ابن حزم رَحِمَهُ اللَّهُ: «وروي أيضاً عن عليّ بن أبي طالب»(٢).

وقد روى معمرُ أيضاً عن الزّهري أنّه قال: «إنّ رجالاً من العلماء ليقولون: العبيد والإماء سلع؛ فينظر ما نقص ذلك من أثمانهم»(٣).

ومن المسائل التي تعود إلى هذا النّوع من الأقيسة «مسألة الحرام»؛ وهي قول الرّجل لامرأته: أنتِ عليّ حرام؛ فقد اختلف الصّحابة فيها اختلافاً واسعاً؛ وكان سبب الخلاف هو تحديدَ أقوى الأصول التي اختلفوا فيها شبهاً بالمسألة.

والخلاف فيها قائم على صعيدٍ من الأشباه يتفصّى النّزاع في تقديرها عن انحصار السّبب في فهم مقاصد اللّافظ وتحديد أشبه الأصول الواردة بلفظه.

وأظهر أقوال الصّحابة في المسألة خمسة(٤):-

(الأوّل): أنّه يمين يكفّره ما يكفّر اليمين على كلّ حال؛ صحّ

(١) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنف»: (٥/ ٣٨٨)، وابن حزم في المحلّى: (٦/ ٤٥٢)، ورواه عن سعيد بن المسيب البيهقي في «السّنن الكبرى»: (٨/ ١٠٤)، والشّافعيّ في «المسند»: (ص/ ٣٤٢).

(٢) المحلّى: (٦/ ٤٥٢).

(٣) أخرجه ابن حزم في المحلّى: (٦/ ٤٥٢).

(٤) لخّص هذه الأقوال ابن القيّم في إعلام الموقّعين: (٣/ ٥٧-٥٩).

ذلك عن أبي بكر الصّدّيق وعمر بن الخطّاب وابن عبّاس وعائشة وزيد بن ثابت وابن مسعود وعبد الله بن عمر ؛ وقد كانت حجّتهم إلحاقه بحكم اليمين؛ ويشهد له ظاهر القرآن؛ فإنّ الله تعالى ذكر فرض تحلّة الأيمان عقب تحريم الحلال، فلا بدّ أن يتناوله يقيناً؛ ونص الآية: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ لِمَ تُحَرِّمُ مَآ أَحَلَّ ٱللَّهُ لَكَ ۖ تَبْتَغِى مَرْضَاتَ أَزْوَٰجِكَ ۚ وَٱللَّهُ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ۝١ قَدْ فَرَضَ ٱللَّهُ لَكُمْ تَحِلَّةَ أَيْمَـٰنِكُمْ ۚ وَٱللَّهُ مَوْلَىٰكُمْ ۖ وَهُوَ ٱلْعَلِيمُ ٱلْحَكِيمُ ۝٢﴾ (١).

(الثّاني): أنّه يمين مغلّظة يتعيّن فيها عتق رقبة؛ صحّ ذلك أيضاً عن ابن عبّاس وأبي بكر وعمر وابن مسعود؛ وحجّةُ هذا القول أنّه لمّا كان يميناً مغلّظةً غلّظتْ كفّارتها بتحتّم العتق؛ ووجهُ تغليظها تَضَمُّنُهَا تحريمَ ما أحلَّ الله، وليس ذلك إلى العبد. وقولُ المنكر والزّور إن أرادَ الخبر؛ فهو كاذب في إخباره، مُعْتَدٍ في إقسامه-: فغلّظت كفّارته بتحتّم العتق؛ كما غلّظت كفّارة الظّهار به، أو بصيامِ شهرين، أو بإطعام ستّين مسكيناً.

(الثّالث): أنّه في حكم الطّلاق الثّلاث؛ وهو قول عليّ بن أبي طالب، وروي عن زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر ؛ وحجّتهم أنّ المرأة لا تحرم على زوجها إلّا بالثّلاث؛ فكان وقوع الثّلاث من ضرورة كونها حراماً عليه.

(الرّابع): أنّه في حكم تطليقة واحدة؛ وهو قول عبد الله بن مسعود رضي الله عنه، كما أنّه إحدى الرّوايتين عن عمر بن الخطّاب رضي الله عنه؛

(١) [سورة التحريم: ١-٢].

وحجّته أنّ تطليق التّحريم لا يقتضي التّحريم بالثّلاث بل يصدق بأقلّه؛ والواحدة متيقّنة فيجب حمل اللّفظ عليها؛ لأنّها القدر المتيقّن فهو نظير التّحريم بانقضاء العدّة.

(الخامس): أنّه في حكم الظّهار؛ وهو ثابت أيضاً عن ابن عبّاس رضي الله عنهما؛ وحجّته أنّ الله تعالى جعل تشبيه المرأة بأمّه المحرّمة عليه ظهاراً، وجعله منكراً من القول وزوراً؛ فإذا كان التّشبيه بالمحرّمة يجعله مظاهراً؛ فإنّ تصريحه بتحريمها هو أولى بالظّهار.

قال ابن القيّم رحمه الله عقب حكايته لهذه الأقوال: «وهذا أقيس الأقوال وأفقهها؛ ويؤيّده أنّ الله تعالى لم يجعل للمكلّف التّحريم والتّحليل؛ وإنّما ذلك إليه تعالى، وإنّما جعل له مباشرة الأفعال والأقوال التي يترتّب عليها التّحريم والتّحليل؛ فالسّبب إلى العبد وحكمه إلى الله تعالى. فإذا قال: أنت عليّ كظهر أمّي، أو قال: أنت عليّ حرام؛ فقد قال المنكر من القول والزّور وكذب؛ فإنّ الله لم يجعلها كظهر أمّه، ولا جعلها عليه حراماً؛ فأوجب عليه بهذا القول من المنكر والزّور أغلظ الكفّارتين؛ وهي كفّارة الظّهار»[1].

والمجال ليس مجال ترجيح لقولٍ على قولٍ، ولا استظهار دليلٍ على ما سواه؛ وإنّما المقام مقام تمثيل؛ والشّأن أن لا يُعترض المثال.

وإنّ المتأمّل في أقيسة الصّحابة التي مرجعها إلى تغليب الأشباه

(١) إعلام الموقّعين: (٣/ ٥٩).

والأمثال؛ يجد أنّ رائحة الاختلاف فيها قويّةَ الوضوح؛ وأنّ تداول الرّأي فيها أخذاً وردّاً سمةٌ غالبةٌ على هذا النّوع؛ ويندر أن يوجد قياسٌ منها استقلّ صاحبه في استنتاجه واستنباطه على غيرِ خلفيّةِ الاختلاف؛ وذلك دالٌّ على مبلغ هذا النّوع من الدّقّة وكثرة الاحتمالات.

ومن دلائل هذه الحقيقة اختلاف الصّحابة في «المكاتب»؛ فقد قال زيد بن ثابت رضي الله عنه: «هو عبدٌ ما بقي عليه درهم»(١).

وقال عمر بن الخطّاب رضي الله عنه: «إذا أدّى المكاتَبُ النّصفَ فهو غريم»(٢).

وقال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: «يُعتق بحساب ما أدّاه، ويرثه ولده بحساب ذلك»(٣).

وقال عبد الله بن مسعود رضي الله عنه: «إذا أدّى المكاتب ثلث مكاتبته فهو غريم»(٤).

وقد حصل هذا الخلاف في عهد عمر رضي الله عنه؛ قال جابر: «بلغني أنّ عمر جمع عليّاً وعبد الله وزيداً في المكاتب فقال زيدٌ يقيس لهم: أرأيتم إن أصاب حدّاً كيف يكون حكمه؟ وكيف يدخل على

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ١١٨٠): كتاب البيوع، باب ما جاء في المكاتب.

(٢) أخرجه الطّحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٣/ ١١٢)، وابن حزم في «المحلّى»: (٨/ ٢٢٩)، ورواه ابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٥/ ٦٩) بلفظ: «فإذا أدّى النّصف فلا ردّ عليه في الرّقّ».

(٣) أخرجه الشّافعيّ في «الأمّ»: (٧/ ١٩١).

(٤) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٥/ ٦٨)، وابن حزم في «المحلّى»: (٨/ ٢٣١).

أمّهات المؤمنين؟ وأخذ يقيس بنحو ذلك؛ ففضّله عمر عليهما في المكاتب»[١].

ويظهر من خلال هذه النّماذج أنّ «الشّبه» الذي هو رديفُ «الطّرد»؛ لا مكانة له في اعتبار مجتهدي الصّحابة الكرام؛ غير أنّ الشّبه الذي تلوحُ منه رائحة المشروعيّة، ويثيرُ في النّظر الاجتهاديّ غلبةَ ظنٍّ بمراد الشّارع ومقصوده، والاشتمال على وجهٍ من وجوه المناسبة-: قد ارتقى إلى مصافِّ الأقيسة التي لها اعتبار وحرمة؛ ووُجد في فقههم التّعويلُ عليه والبناءُ على وفقه في حوادث عدّة.

يقول الغزالي رَحِمَهُ اللَّهُ: «وقد ظهر أثرُ المصالح في الأحكام؛ إذ عُهِدَ من الشّرع الالتفاتُ إلى المصالح، فلأجلِ هذا الاستمدادِ العامّ من مُلاحظةِ الشّرعِ في جنسِ المصالحِ-: اقتضى ظُهُورُ المُناسبةِ تحريكَ الظّنّ؛ ولأجلِ شَمَّةٍ من الالتفاتِ إلى عادةِ الشّرعِ أيضاً أفادَ الشّبهُ الظّنَّ؛ لأنّه عبارةٌ عن أنواعٍ من الصّفات عُهد من الشّرع ضبطُ الأحكام بجنسها، ككونِ الصّيامِ فرضاً في مسألةِ التّثبيت، وككونِ الطّهارةِ تعبُّداً مُوجبُها في غير محلّ مُوجبها، وكونِ الواجبِ بدلَ الجنايةِ على الآدميّ في مسألةِ ضَرْبِ القليلِ على العاقلة؛ بخلافِ بناءِ القنطرةِ على الماء وأمثاله من الصّفات؛ فإنّ الشّرعَ لم يلتفتْ الى جنسه، والمألُوفُ من عادة الشّرع هو الذي يُعَرِّفُ مقاصدَ الشّرع»[٢].

---

(١) تهذيب تاريخ ابن عساكر: (٥/٤٤٧).

(٢) المستصفى: (ص/٣٢١).

ومن الملاحظات التي تفرض نفسَها على المتتبّع لأقيستهم؛ أنّه لا يكاد يعثر على تصريح أو إشارة أو أيّ دليلٍ ماديّ على اعتبار ترتيب الحكم على المشتقّ من قبيل القياس؛ وكأنّهم يرونه مدلولاً عليه بمقتضى اللّغة لا بمقتضى القياس، على خلاف ما صار إليه كثيرٌ من الأصوليّين -من بعدُ- في إطلاقاتهم كونَ ترتيبِ الأحكام على المشتقّات يُؤْذِنُ بعلّيّة ما منه الاشتقاق[1]؛ كما في حديث جابر رضي الله عنه قال: «شهدتُ مع رسول الله ﷺ غزاةً؛ فأعطى الفارسَ منّا ثلاثة أسهم، وأعطى الرّاجل سهماً»[2]؛ وأنّ علّة أخذ السّهمين للفارس هي «القتال على الفرس»، ثم تُعدّى تلك العلّة إلى المَحَالِّ المشابهة لها؛ رغم أنّ هذا النّوع يكفي في فهمه معرفة اللّغة وحدها؛ لأنّ منطوق النّصّ يتناوله بدلالاته المباشرة أو اللّازمة لعموم معنى الحكم فيه؛ أمّا القياس فإنّ النّصّ فيه خاصٌّ بمنطوقه، ولم يكتسب عموم التّناول -عبر القياس- إلّا بمعقوله ولوازمه غير المباشرة.

هذا كلّه يسوقنا إلى استنتاج ذي بال؛ وهو أنّ الاجتهادات القياسيّة التي بين أيدينا لجماهير الصّحابة تتعاضد كلّها لتقرّر أنّ مفهوم القياس كان خاصّاً عندهم بالقياس الظّنّيّ، أمّا القطعيّ فكان ألصقَ عندهم بمنطق اللّغة ودلالاتها؛ وخيرُ برهان على ذلك

---

(١) الغزالي، شفاء الغليل: (ص/٥٩)، والزّركشي، البحر المحيط: (٥/ ٢٠١).

(٢) أخرجه الدارقطني في «السّنن»: (٤/ ١٠٥)، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٦/ ٤٨٩) عن أبي موسى بلفظ مقارب.

الأمثلة التي سبق ذكرها؛ إضافةً إلى أمثلةٍ أخرى هي عند جماهير الأصوليّين من القياس، بينما تفيد اجتهاداتُ الصّحابة أنّها من قبيل المفهوم الصّريح.

ومن أظهر الأمثلة على هذا المعنى إلحاق الرّجال المحصنين بالمؤمنات المحصنات في حدّ القذف؛ الثّابت في قول الله تعالى: ﴿وَالَّذِينَ يَرْمُونَ الْمُحْصَنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا بِأَرْبَعَةِ شُهَدَاءَ فَاجْلِدُوهُمْ ثَمَانِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا لَهُمْ شَهَادَةً أَبَدًا وَأُولَئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ ﴿٤﴾﴾[1]؛ وقد صرّح ابن القيّم وابن العربيّ بأنّ هذا المثال من الأقيسة الواضحة[2].

وإنّما كان هذا مصيراً إلى كونه مدلولاً عليه لغةً لا قياساً لاتّحاد الوصف والحكم معاً في كلّ من الرّجل والمرأة في خصوص حدّ القذف؛ لا لكون الذّكورة والأنوثة وصفاً طرديّاً لا مناسبة لتعليق الحكم عليه كما قد يُتوهّم؛ ذلك أنّه سبق بيانُ ذهابهم إلى تنصيف الحدود وغيرها من الأحكام على العبيد والإماء قياساً؛ لأنّهم خرجوا بمعنى التّنصيف من خصوص حكم الزّنا إلى غيره من الأحكام، أمّا تعديةُ حكم الزّنا -وحده- إلى العبد الزّاني؛ فهو على ما تقرّر من منهجهم ثابتٌ بحكم اللّغة لا بمقتضى القياس.

وعلى فرض أنّه يوجد في إطلاقاتهم ما يفيد شمول القياس لهذا النّوع من الإلحاق؛ فذلك محمولٌ على أنّ مضمون القياس في عصرهم غير قاصر على المعنى الاصطلاحيّ الذي قرّره الأصوليّون

(١) [سورة النّور: ٤].

(٢) ابن القيّم، إعلام الموقّعين: (١/ ١٧٨)، وابن العربيّ، أحكام القرآن: (٣/ ٤٣٤).

بعد ذلك العصر؛ وأحاطوه بجملة من التّحديدات والشّروط والقيود لم تُعرف عمّن سبقهم، وقد أُثر عن عليّ ﵁ أنّه قال: «يُعرف الحقّ بالمقايسة عند ذوي الألباب»(١)، وما كان ﵁ يرمي بذلك اللّفظ إلى القياس الذي قوامه أصلٌ وفرع وعلّة جامعة بينهما في حكم معيّن؛ وإنّما يحمل قوله على مدلوله الذي يفهمه كلّ إنسان من وضع اللّغة وعادات العرب في الاستعمال.

وتأسيساً على عدم خضوع القياس في زمنهم للقيود والضّوابط المنطقيّة التي ظهرت بعده؛ فقد وسّع الصّحابة ﵃ نطاقَ الأحكام القياسيّة، فأجروه في الحدود والكفّارات على نحو ما رأيناه في حدّ الخمر وتنصيف سائر العقوبات على العبد؛ قياساً على تنصيف حدّ الزّنا الوارد في الإماء، وأجازوا القياس على مَحَالِّ الرّخص وسائر المستثنيات على نحو ما ثبت عنهم من القيمة والثّياب والمعافر في الزّكاة بدل أخذ الأصل؛ وهو في العَرُوضِ العينُ، وفي الأنعام الرّؤوس، وفي الزّروع والثّمار الغلّاتُ ذاتها.

فقد روى طاووس أن معاذاً ﵁ قال لأهل اليمن: «ائتوني بخميسٍ أو لَبِيسٍ آخذُه منكم في الصّدقة مكان الذُّرة والشّعير؛ فإنّه أيسرُ عليكم، وخيرٌ لمن بالمدينة من المهاجرين والأنصار»(٢).

---

(١) عزاه العظيم آبادي في «عون المعبود»: (٩/ ٣٧١) إلى الخطيب الغدادي.

(٢) أخرجه ابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٢/ ٤٠٤)، والدّارقطني في «السّنن»: (٢/ ١٠٠)، والبيهقي في «السّنن الكبرى»: (٤/ ١١٣)، ورواه البخاريّ في «صحيحه» معلّقاً بصيغة الجزم: (٢/ ٥٢٥): كتاب الزّكاة، باب العرض في الزّكاة. وانظر: تغليق التّعليق لابن حجر: (٣/ ١٢).

المطلب الثّاني

الإلحاق عن طريق البدائل البيانيّة

إذا كان قد تقرّر من منهج الصّحابة ﷺ أنّهم كانوا يرجعون في أحكام القضايا إلى الكتاب والسّنّة والاجتهاد الجماعيّ الذي يقوم عليه الإجماع، وأنّ النّظر الفقهيّ كان كثيراً ما يمتدّ بهم إلى استخدام القياس حين لا تفي خصوصات النّصوص ولا يتأتّى تكوين قولٍ واحدٍ من اجتماعهم؛ فإنّ من المهمّ بناءً على هذا أن يُتعرَّفَ منهجهم في تحصيل الأحكام الشّرعيّة حين لا يستقيم لهم القياس ولا تتمهّد لهم مسالكه ومجاريه.

في مثل هذه الأحوال؛ كان الصّحابة ﷺ يلجأون إلى تحكيم مقرّرات العقول التي شهد لها القرآن والسّنّة بالصّحّة والقبول، وجرى تقرير كثير من الأحكام على وفق مقتضياتها؛ كالاستصلاح، والعرف، والاحتياط، وأصل البراءة في الأشياء؛ ممّا يمكن تسميته -في نظري- بالبدائل البيانيّة.

وفيما يلي بيان لأهمّ تلك البدائل التي لجأ إليها الصّحابة ﷺ في بيان الأحكام التّشريعيّة:-

* * *

الفرع الأوّل

الاستصلاح

تعتبر المصالح المرسلة أظهر القواعد التي يستند إليها الاجتهاد عندما تضيق عليه وجوه الاستنباط من النّصوص التّشريعيّة؛ ويلتوي عليه الإلحاق عن طريق القياس؛ وما ذلك إلّا لِمَا فيها من الخصوبة التّشريعيّة، وما يميّزها من خصائص القدرة على التّحليق في آفاق التّشريع، واستيعاب كلّ ما يفرزه تطوّر الحياة من مستجدّات المصالح والحاجات؛ لذا يعتبر الاستصلاحُ أوسعَ أبوابِ الاجتهاد بالرّأي فيما لا نصّ فيه.

ولئن سبق الحديث عن المصلحة من حيث هي مقصدٌ جوهريٌّ يمثّل أساساً مرجعيّاً للاجتهاد؛ لقيامه على الكلّيّات الأساسيّة التي قرّرتها قواطعُ الشّريعة؛ فإنّ المصلحة المرسلة تُعتبر أثراً مباشراً لاعتبار المصلحة مقصداً جوهريّاً في التّشريع؛ وذلك لقيامها على معنى المماثلة للمصالح المقرّرة شرعاً في جنسها.

ولقد سمّيت مرسلةً لأنّه لا يشهد لها أصلٌ خاصٌّ بالاعتبار أو الإلغاء، وإنّما استمدّت القبول من حيث تحقّق ملاءمتها لمقاصد الشّارع فيما تقرّر من المصالح المعتبرة كما ذكر آنفاً.

وكما تقوم المصلحة المعتبرة على معنى المعقوليّة؛ فإنّ

المصالح المرسلة كذلك يشترط في قبولها أن تكون معقولةً في ذاتها؛ بحيث يسلّم العقلاء بأنّ في الأخذ بها جلباً للنّفع ودفعاً للحرج[١].

وإذا كان هذا هو مفهومَ المصلحة المرسلة؛ فالاستصلاحُ هو البناء عليها في الاجتهاد؛ وقد عرّفه بعض العلماء المعاصرين بأنّه: «استنباط الحكم في واقعة لا نصّ فيها ولا إجماع بناء على مصلحة لا دليل من الشّارع على اعتبارها ولا على إلغائها»[٢].

ومن أظهر أمثلة المصالح المرسلة عند الصّحابة ﷺ جمع القرآن في مصحف؛ إذ لم يكن ذلك في عهد النّبيّ ﷺ ولا عَهِدَ إليهم بفعله؛ غير أنّ خوفهم عليه من الضّياع وتوقّعهم لموت حفّاظه من أجلّاء الصّحابة؛ إضافةً إلى توجّسهم من تسرّب غير القرآن إليه-: كلّ ذلك دفعهم إلى المبادرة إلى جمعه؛ رغم أنّهم اختلفوا في ذلك بادئ الأمر، ثم انشرحت له صدورهم بعد أن استبانت لهم المصلحة في الإقدام عليه.

وأصل الحادثة ما حصل في عهد أبي بكر رضي الله عنه، فقد ثبت عن زيد بن ثابتٍ رضي الله عنه أنّه قال: «أرسلَ إليّ أبو بكرٍ مقتلَ أهلِ اليمامةِ - وعنده عمرُ-؛ فقال أبو بكر: إنّ عمر أتاني فقال: إنّ القتلَ استحرّ يومَ اليمامةِ بالنّاس، وإنّي أخشى أن يستحرّ القتلُ بالقرّاءِ في المواطن؛ فيذهبَ كثيرٌ من القرآن إلّا أنّ تجمعوهُ، وإنّي لأَرَى أنْ

(١) الاعتصام للشّاطبي: (٢/ ٣٠٧).

(٢) خلّاف، مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه: (ص/ ٨٨).

تجمعَ القرآن، قال أبو بكر: قلتُ لعمر: كيف أفعلُ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؟ فقال عمر: هو واللهِ خيرٌ! فلم يَزَلْ عمرُ يُرَاجعني فيهِ حتى شرحَ الله لذلك صدري، ورأيتُ الذي رأى عمر، قال زيدُ بن ثابتٍ-: وعمرُ عندهُ جالسٌ لا يتكلّم؛ فقال أبو بكر: إنّكَ رجلٌ شابٌّ عاقلٌ ولا نتّهمك، كُنْتَ تكتبُ الوحيَ لرسول الله ﷺ؛ فتتبّعِ القرآنَ فاجمعهُ؛ فَوَاللهِ لو كلّفني نقلَ جبلٍ من الجبالِ ما كانَ أثقلَ عليَّ ممّا أمرني بهِ من جمعِ القرآنِ، قلتُ: كيفَ تفعلانِ شيئاً لم يفعلهُ رسول الله ﷺ؛ فقال أبو بكر: هو واللهِ خيرٌ! فلم أَزَلْ أُرَاجعهُ حتى شرحَ اللهُ صدري للّذي شرحَ اللهُ لهُ صدرَ أبي بكرٍ وعمر»[(١)].

ومن أمثلتها أيضاً جمع النّاس على صلاة التّراويح في عهد عمر رضي الله عنه وقد كانوا يصلّونها أوزاعاً متفرّقين في المسجد؛ فقد روى عروة بن الزبير عن عبد الرّحمن بن عبد القاري أنّه قال: خرجت مع عمر بن الخطّاب في رمضان إلى المسجد؛ فإذا النّاس أوزاعٌ متفرّقون يصلّي الرّجل لنفسه ويصلّي الرّجل فيصلّي بصلاته الرّهط؛ فقال عمر: «والله إنّي لأراني لو جمعتُ هؤلاء على قارئٍ واحدٍ لكان أمثلَ»؛ فجمعهم على أُبَيّ بن كعب، قال: ثم خرجتُ معه ليلةً أخرى والنّاس يصلّون بصلاة قارئهم فقال عمر: «نعمت البدعةُ هذه؛ والتي تنامون عنها أفضل من التي تقومون» -يعني آخر

---

(١) أخرجه: البخاري: (رقم: ٤٦٧٩): كتاب التّفسير: باب قوله: **لقد جاءكم رسول من أنفسكم عزيز عليه ما عنتّم حريص عليكم بالمؤمنين رؤوف**

اللّيل- وكان النّاس يقومون أوّله[١].

ولم يكن مستند عمر فيما ذهب إليه إلّا أنّ جَمْعَهُمْ عليها «أمثل»؛ أي خيرٌ وصلاح، ومكمنُ الخيريّة في ذلك الجمع أنّ فيه دفعَ غائلةِ التّفرّق وتشويش كلّ مُصلٍّ على غيره؛ وذلك غير ملائمٍ للمعهود من التّشريعات والتّكاليف؛ لأنّ الأدلّة تظاهرت على حسن التّوحّد والاجتماع والنّدب إلى التّعاون على ميادين الخير، والنّهي عن التّفرّق والاختلاف-: وكلٌّ ذلك معانٍ تعاضدت لتنشئ في نفس عمر رضي الله عنه الباعثَ على جمع النّاس في التّراويح.

وممّا يتّصل بسلسلة الشّواهد والأمثلة على استصلاحات الصّحابة رضي الله عنهم تجديد عثمان بن عفّان رضي الله عنه أذاناً ثانياً لصلاة الجمعة حين كثر النّاس ولم يَعُدِ الأذانُ بين يدي الخطيب كافياً في إعلامهم.

فقد روى الزهريّ عن السّائب بن يزيد قال: «كان النّداء يوم الجمعة أوّلُه إذا جلس الإمام على المنبر على عهد النّبيّ ﷺ وأبي بكر وعمر رضي الله عنهما؛ فلمّا كان عثمان رضي الله عنه وكثر النّاس؛ زاد النّداء الثّالث على الزّوراء»[٢]، قال أبو عبد الله: الزّوراءُ موضعٌ بالسّوق بالمدينة.

فقد رأى بنافذ بصيرته أنّ المقصود من الأذان الإعلام، وأنّ

---

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ١٩٠٤): كتاب صلاة التراويح، باب فضل من قام رمضان.

(٢) أخرجه البخاريّ: (رقم: ٨٦١): كتاب الجمعة، باب الأذان يوم الجمعة.

الأذان بين يدي الخطبة لم يعد يحقّق بمجرّده مقصود الاجتماع لسماع الخطبة؛ وربّما فاتتهم الجمعة إذا قصرت الخطبة وخُفّفت الصّلاة، وإذا كان الأمر كذلك-: فلا بدّ من وسيلة تحقّق مقصد الإعلام المشروع؛ وقد وجدها ﷺ في تجديدِ أذانٍ ثانٍ، ثم صار ذلك سنّة متّبعةً من سنن الرّاشدين.

ويلاحظ في استصلاحات الصّحابة ﷺ أنّهم لم يكونوا يلجأون إلى مقتضياتها لاستنباط الأحكام(١)؛ لأنّ الاستنباط من الشّيء فرعٌ عن كونه مصدراً منقولاً معتبراً، ومصادر التّشريع محصورة في نصوص الكتاب والسّنّة وما يحمل عليهما من الإجماع والقياس، وإنّما كانوا يلجأون إلى الاستصلاح باعتباره وسيلةً للإلحاق؛ بمعنى أنّ الاستصلاح هو الأمر المستنبط من المصادر الأصليّة؛ ولمّا ثبتت مشروعيّته بشهادتها الجمليّة له-: اتّخذه الصّحابة ساعتئذ أمراً مسلّماً، وراحوا ينظرون في القضايا والحوادث هل هي مصلحة مرسلة أم لا؟.

وهذا ليس استنباطاً عند التّحقيق والتّأمّل، وإنّما هو من باب تحقيق المناط؛ فكأنّهم يقفون عند كلّ حادث ليتساءلوا: هل يعتبر هذا مصلحة أم لا؟ فإن تحقّقوا من كونه مصلحةً؛ فإنّهم يسلّمون له المشروعيّة تلقائيّاً دون استدلال؛ لاستغنائهم بالاستدلال على أصل

(١) الشّائع في إطلاقات الكتّاب في الأصول -خاصّة المعاصرين- أنّ المصلحة المرسلة مصدر من مصادر التّشريع والاستنباط فيما لا نصّ فيه، وهذا توسّع كبير في العبارة.

اعتبار المصالح المرسلة عن إعادة التماس الحجج والأدلّة على مشروعيّة ذلك الشّيء المستحدث؛ وكلُّ ما كانوا يتكلّفونه في إثبات تلك المشروعيّة أن ينفروا إلى تجاربهم وتقديرات عقلائهم لتقرّر لهم أنّ هذا الشّيء نافعٌ وصالحٌ؛ وأنّ ذلك الشّيء فاسدٌ وضارٌّ:- وكلُّ ذلك ممّا قرّره نظّار العلماء فيما بعد.

وفي هذا المعنى يقول العزّ بن عبد السلام رَحِمَهُ اللَّهُ : «معظم مصالح الدّنيا ومفاسدها معروفٌ بالعقل؛ وذلك معظم الشّرائع؛ إذ لا يخفى على عاقلٍ -قبل وُرودِ الشّرع- أنّ تحصيل المصالح المحضة، ودرء المفاسد المحضةِ عن نفسِ الإنسان وعن غيرهِ محمودٌ حسن»[1].

وممّا يستخلص من مناهج الصّحابة في العمل بالمصالح المرسلة أنّهم ما كانوا يلجأون إليها ابتداء؛ وإنّما كانوا يستسعفونها تحت إلحاح الحاجة الطّارئة التي تستوجبها البيئة، أو يقتضيها تغيّر الظّروف والأحوال، أو يتطلّبها واقع النّفوس من حيث ضعفُ الوازعِ والخياسةُ بالذّمم والمواثيق.

* * *

(١) قواعد الأحكام: (١/ ٧-٨).

الفرع الثّاني

العرف

تعتبر الأعراف والعادات الصّحيحة من الأصول التي رجع إليها الصّحابة في بيان الأحكام التّشريعيّة حين لا يجدون الحكم في المقرّرات الأصليّة؛ غير أنّ مصيرَهم إليها وأخذَهم بها ليس من بابِ الشّيء الجديد الذي يُكتشف بعد أن لم يكن؛ ولكن من بابِ استدامةِ الحالِ أو التّعاملِ الذي استقامتْ عليه أمورُ النّاس، أو التّنبّه إلى ما هو جارٍ من الأمور الحسنة في عُرف النّاس وعاداتهم وتقرير حكم الشّرع على ما يقضي به ذلك الجريان.

وقد استقرّ في مواضعات علماء الشّريعة منذ عصر الصّحابة أنّ العرف دليلٌ حيث لا يوجد نصٌّ من كتاب أو سنّة؛ وإلّا فهو مردودٌ على أهله؛ لأنّه حينئذٍ إبطالٌ للشّرائع واتّباعٌ للهوى وتقريرٌ للمفاسد(١).

وقد أخذ الصّحابة رضي الله عنهم بالعرف في أحكام كثيرة؛ ولكنّ المتأمّل في أخذهم بذلك يلحظ أنّهم لم يكونوا يَأْنَسُونَ إلى الأعرافِ المجرّدة، وما ذلك إلّا لأنّهم كانوا يتوجّسون من كُلِّ ما يتّصلُ

(١) الفروق للقرافي: (١/ ١٧٦) وما بعدها، ومصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه لخلّاف: (ص/ ١٤٦)، وأصول الفقه لأبي زهرة: (ص/ ٢٧٣).

بالجاهليّةِ من أحكامٍ وأوضاعٍ، ولكنّهم كانوا يَسْتَرْوِحُونَ إلى اعتبارِ الأعراف التي تظهر فيها معاني الملاءمة والجريان وفق المعاني الشّرعيّة؛ من تضمّنها لمصلحةٍ معتبرة، أو رفعِ ضيقٍ عامّ.

ومن أمثلة هذا الاسترواح للعُرف ذهابهم إلى مشروعيّة عقد الاستصناع؛ لجريان التّعامل به بين النّاس، واستقامة أمورهم على وفقه-: اعتباراً للمصلحة المحقّقة التي يتضمّنها؛ حتى خصّصوا به عمومات الباب التي تشترطُ معلوميّةَ المعقودِ عليه بما ينفي عنه الجهالة والغرر.

وقد نبع هذا النّوع من اجتهاداتهم ﵃ عن خبرةٍ عميقةٍ بشؤون واقعهم، وفقهٍ واسعٍ لمقاصد التّشريع وغايات نصوصه، ومعرفةٍ طويلةٍ بخلفيّاتِ تنزُّلها وارتباطها بالوقائع التي كانوا طرفاً فيها؛ وذلك سرُّ تفوّقهم على كلّ المناهج الاجتهاديّة التي نشأت بعدهم، وقد صدقت فيهم كلّ الصّفات التي اشترطها العلماء في الحاكم المجتهد -فيما بعد- تمامَ الصّدق؛ ولنعتبر مثلاً بقول ابن عابدين: «قال بعض العلماء المحقّقين: لا بدّ للحاكم من فقهٍ في أحكام الحوادث الكلّيّة، وفقهٍ في نفس الواقع وأحوال النّاس؛ يميّز به بين الصّادق والكاذب والمحقّ والمبطل، ثم يطابق بين هذا وهذا؛ فيعطي الواقع حكمه من الواجب، ولا يجعل الواجب مخالفاً للواقع..، وكذا المفتي الذي يفتي بالعرف لا بدّ له من معرفة الزّمان وأحوال أهله، ومعرفة أنّ هذا العرف خاصّ أو عامّ، وأنّه مخالف للنّصّ أو لا، ولا بدّ من التّخرّج على أستاذ ماهر، ولا

يكفيه مجرّد حفظ المسائل والدّلائل»[(١)].

فكلّ ما ذكره ههنا من خصائص ومؤهّلات كان مجتهدو الصّحابة في قمّة الاتّصاف بها.

ومن أمثلة أخذهم بالعرف أيضاً: إقامة عمر ﷺ حدّ القذف على من عرّضَ بغيره وقال: (والله ما أبي بِزَانٍ ولا أمّي بزانية)؛ حيث استشار عمر كبار الصّحابة في الأخذ بالعرف القوليّ والعدول عن سؤال القائل عن قصده خوف الإنكار، وكان الأمر أن استقرّ الرّأي على إقامة الحدّ على القائل؛ لأنّهم رأوا أنّ التّعريض في هذا الموطن قائمٌ مقام التّصريح؛ بمقتضى عرف الاستعمال الجاري في مخاطبات العرب وقتئذ، وأنّه يُلْحِقُ المعرّةَ بالمُعَرَّضِ به.

روى محمّد بن عبد الرّحمن بن حارثة بن النّعمان الأنصاريّ النّجّاريّ عن أمّه عمرة بنت عبد الرّحمن أنّ رجلين استبّا في زمان عمر بن الخطّاب فقال أحدهما للآخر: والله ما أبي بزانٍ ولا أمّي بزانية! فاستشار في ذلك عمر بن الخطّاب فقال قائل: مدح أباه وأمّه، وقال آخرون: قد كان لأبيه وأمّه مدحٌ غير هذا؛ نرى أن تجلده الحدّ! فجلده عمر الحدّ ثمانين[(٢)].

وهذا محض احتجاج بالعرف؛ لأنّ تحديد دلالة لفظ ذلك

---

(١) مجموعة رسائل ابن عابدين: (٢/ ١٢٩).

(٢) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٣٠٧): كتاب الحدود، باب الحدّ في القذف والنّفي والتّعريض، والبيهقي في «السّنن الكبرى»: (٨/ ٢٥٢)، وابن حزم في «المحلّى»: (١٣/ ٢٦٧).

القائل مرجعه إلى عادة النّاس في كلامهم واستعمالهم؛ وقد وجدوا أنّ المخاطبات الجارية تقضي بكونه كناية مفهومة عن رمي المخاطَب بكونه ابن زانٍ أو زانية. وليس في نصوص الشّريعة ما يخصّ هذا اللّفظ بحكم واضح؛ ولو وُجد نصٌّ لما تجاوزوه إلى غيره؛ لما استفاض عنهم من تقديم الكتاب والسّنّة على ما سواهما.

وممّا يوضّح وقوف الصّحابة عند مقتضيات النّصوص وترك الأعراف الجارية إذا عارضتها-: قولُ عبد الله بن عمر رضي الله عنه في شأن المخابرة: «كنّا نخابر ولا نرى بذلك بأساً؛ حتى زعم رافعٌ أنّ رسول الله ﷺ نهى عنه؛ فتركناه»(١).

قال الإمام الشّافعيّ رحمه الله : «فابن عمر قد كان ينتفع بالمخابرة ويراها حلالاً، ولم يتوسّع إذ أخبره واحد لا يتّهمه عن رسول الله أنّه نهى عنها أن يخابر بعد خبره؛ ولا يستعمل رأيه مع ما جاء عن رسول الله، ولا يقول: ما عاب هذا علينا أحد؛ ونحن نعمل به إلى اليوم»(٢).

وممّا يلاحظ في أخذ الصّحابة الكرام بالعرف أنّهم لم يقتصروا على اعتبار أعراف العرب وحدهم؛ بل اعتبروا مطلق العرف السّليم دون أن يقيموا أدنى وزنٍ لمصدر نشوئه أهو البيئة العربيّة أم

(١) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ١٩٨٣)، وأصله عند مسلم: (رقم: ٢٨٨١): كتاب البيوع، باب كراء الأرض.
(٢) الرّسالة: (ص/ ٤٤٥).

غيرها؛ وكان عماد اعتبارهم له هو ما فيه من تحقيق للمصلحة العامّة ووفاء بالحاجات المستجدّة للأمّة.

مصداق ذلك ما جاء في كتاب الخراج لأبي يوسف: أنّ عمر ابن الخطّاب رضي الله عنه لمّا جاءه أبو هريرة رضي الله عنه من البحرين بخمسمائة ألف درهم؛ دعا عمر النّاس فقال: «أيّها النّاس! إنّه قد جاءنا مالٌ كثير؛ فإن شئتم أن نَكِيلَ لكم كِلْنَا، وإن شئتم أن نعدّ لكم عددنا، وإن شئتم أن نَـزِنَ لكم وَزَنَّا لكم»؛ فقال رجل من القوم: «يا أمير المؤمنين! دوّن للنّاس دواوين يعطون عليها»؛ فاشتهى عمر ذلك[1].

وتدوين الدّواوين في ذلك الوقت لم يكن ممّا تعارفه العرب ولا جرى عليه تعاملهم وإيالتهم؛ بل كان من عادات الأمم التي فتحها المسلمون؛ حتى قيل إنّ الذي أشار عليه بذلك هو الهرمزان، وقيل غيره.

قال ابن خلدون رحمه الله: «وأوّل من وضع الدّيوان في الدّولة الإسلاميّة عمر رضي الله عنه؛ يقال: السّبب مالٌ أتى به أبو هريرة من البحرين فاستكثره، وتعبوا في قسمه، فسعوا إلى إحصاء الأموال وضبط العطاء والحقوق؛ فأشار خالد بن الوليد بالدّيوان، وقال رأيتُ ملوك الشّام يدوّنون؛ فقبل منه عمر. وقيل: بل أشار عليه به الهرمزان لمّا رآه يبعث البعوث بغير ديوان-: فقيل له: ومن يعلم بغيبة من يغيب منهم؛ فإنّ من تخلّف أخلّ بمكانه، وإنّما يضبط ذلك الكتاب؛ فأثبت لهم ديواناً. وأنشأ ديوان الجيش في سنة ٢٠هـ،

---

(١) أبو يوسف، الخراج: (ص/ ٤٥).

وأمّا ديوان الخراج والجبايات فبقي معمولاً به على ما كان عليه قبل الإسلام؛ ديوان العراق بالفارسيّة، وديوان الشّام بالرّوميّة، وكتّاب الدّواوين من أهل العهد من الفريقين»[١].

ولقد كان ممّا يسّر على الصّحابة الرّجوع إلى العرف أنّهم كانوا من أهله أو من معاصريه في أدنى الأحوال؛ ولم يضطرّوا إلى روايته والنّظر في ثبوت نقله كما هو الشّأن في صنيع التّابعين ومن بعدهم عندما يروون أعرافَ المدينة وأهلها غداة النّبوّة كما يروون السّنن والآثار؛ إذ تقرّر في أصول التّشريع أنّ العرف الذي يقيّدُ المطلقَ ويخصّصُ به العامَّ إنّما هو العرفُ الذي كان سارياً وقائماً وقتَ تشريع النّصّ العامّ؛ لأنّ التّخصيص بما أنّه بيانٌ لإرادة المشرّع من النّصّ العامّ لا بدّ أن يكون العرف الذي هو دليلُ تخصيصه مقترناً بالمبيَّن من حيث صدوره؛ ومن ههنا غدا من القواعد المشهورة بين حملة الشّريعة: «أنّ العرف الطّارئ لا عبرة به»[٢].

وقد شجّع الصّحابة على اعتبار العرف والبناء عليه أنّ الشّارع نفسه راعى عُرْفَ العرب في بعض ما شرع من الأحكام؛ فقد وضع الدّية على العاقلة، وبنى الولاية في الزّواج على العصبيّة، ونظّم أحكام الإرث على مقتضاها أيضاً، كما اطّرح الصّحابة أيضاً

(١) مقدّمة ابن خلدون: (ص/ ١٣٣).

(٢) ابن نجيم، الأشباه والنّظائر: (١/ ١٣٣)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/ ٤٥٧).

الأعراف الفاسدة وناهضوها؛ لأنّ الشّارع نفسه قد مهّد لهم سبيل مقاومتها وتقويضها حين ألغى ما عرفه العرب من زواج المقت[١]، والطّواف بالبيت عراةً وأشباه ذلك[٢].

هذا إضافة لما سبق التّنبيه عليه من اعتبارهم العرف وعاءً من أوعية المصالح، وطريقاً يفضي سلوكها إلى رفع الحرج والضّيق عن الخلق.

* * *

(١) هو نكاح الرّجل امرأة أبيه بعد وفاته.

(٢) خلاف، مصادر التّشريع الإسلاميّ فيما لا نصّ فيه: (ص/١٤٦-١٤٧).

الفرع الثّالث

الاحتياط

تأسيساً على أنّ الاجتهاد بالرّأي حركة في نطاق الظّنّ ودوران في مجال الاحتمال-: فإنّ من الطّبيعيّ أن تكون ثمرة الاجتهاد متفاوتة في مراتب القوّة والظّهور؛ وقد ظهر هذا جليّاً في اجتهادات الصّحابة أنفسهم؛ إذ كان أحدهم إذا انتهى به الاجتهاد إلى حكم محتمل؛ وألفى عناصر الوهاء تحتوشُ اجتهاده-: لجأ إلى الأخذ بالأحوط وترك نظره الأوّل؛ استبراء للدّين، وفراراً من التّوحّل في الحرام(١).

ولئن كان الاحتياط يرتبط بمجال التّطبيق والعمل بالدّرجة الأولى؛ فإنّ له في مجال البيان عِرْقاً ضاربَ الجذور؛ ذلك أنّ كثيراً من الصّحابة في زمن الخلافة وبعده إذا اضطرّوا للنّظر في مسألة من المسائل-: فإنّ حاجتهم كانت تتوقّف على بيان الحكم أوّلاً قبل الحاجة إلى معرفة طريق تنزيله وتكييفه؛ لأنّ التّطبيق قد يكون مجرّد تنزيلٍ لحكم ثابتٍ معلوم، وقد لا يبلغ مرحلة التّنزيل على الواقع إلّا بعد أنْ يتفصّى الاجتهاد بهم عن حكم يصلح للتّطبيق، لكنّ اجتهادهم في استبانة تلك الأحكام قد لا يحقّق موقفاً جازماً ورأياً قارّاً يصدرون عنه.

---

(١) السنوسي، مراعاة الخلاف: (ص/٥٩).

وفي مثل هذه الأحوال كانوا غالباً ما يلجأون إلى الاحتياط والحذر في شأن الحلّ والحرمة؛ فيغلّبون جانب الحرمة أو التّرك أو ما في معناهما؛ أخذاً بالحزم وإبراءً للذّمّة.

ومن أمثلة هذا النّمط أنّه ورد في السّنّة ما يقضي بوجوب نقض المرأة شعرها إذا اغتسلت من حيض أو نفاس أو جنابة؛ كما ورد عن النّبيّ ﷺ ما يفيد عدم وجوب ذلك، وأنّه يكفيها أن تفرغ الماء على رأسها ثلاث إفراغات؛ غير أنّنا وجدنا عبد الله بن عمرو بن العاص رضي الله عنه يأمر النّساء إذا اغتسلن من حيض أو نفاس أن ينقضن شعر رؤوسهنّ حتى يصل الماء إلى أصوله؛ فبلغ ذلك عائشة -رضي الله عنها- فقالت: «أفلا يأمرهنّ أن يحلقن رؤوسهنّ! لقد كنت أغتسل أنا ورسول الله ﷺ من إناء واحد؛ فلا أزيد على أنّ أفرغ على رأسي ثلاث إفراغات»[١].

وسواء كان مردّ ذهابه إلى وجوب ذلك عدم علمه بالسّنّة الواردة في الأمر على ما يذكر بعض العلماء[٢]، أم أنّه كان يقول ما قال عن بيّنة ودليل؛ إلّا أنّ ذلك برهان على نـزعة الاحتياط عنده، وشاهدُ صدقٍ على ما هيمنَ على اجتهاده من تحرّز وحزم.

ومن أظهر الشّواهد على أخذهم بالاحتياط ما سبق ذكره عن عمر بن الخطّاب وابنه عبد الله من أنّهما أنكرا على من تطيّب قبل ابتداء الإحرام واستدامه بعده؛ رغم أنّ عائشة وأمّ حبيبة رضي الله عنهما ذكرتا

(١) أخرجه مسلم: (رقم: ٤٩٨): كتاب الحيض، باب حكم ضفائر المغتسلة.

(٢) ابن حجر، فتح الباري: (١/٢٨٦).

عن النّبيّ ﷺ ما يفيد مشروعيّة التّطيّب، وبقي عمر وابنه عبد الله على موقفهما أخذاً بالأحوط؛ حتى قال عبد الله واصفاً مبلغ كراهته للتّطيّب قبيل الإحرام: «لأن أطلي بقطرانٍ أحبّ إليَّ من أن أنضح طيباً وأنا محرم»(١).

ولم يكن ذلك منهما ردّاً للحديث بالرّأي المحض؛ ولكن تعارضت عندهما النّصوص في المسألة؛ فكان اختيارهما أحوط الحكمين سبيلاً إلى إبراء الذّمّة وتحصيل اليقين؛ وقد ورد في حديث يعلى بن أميّة أنّ رسول الله ﷺ جاءه أعرابيّ عليه جبّة متضمّخٌ بطيبٍ؛ فقال: يا رسول الله! كيف ترى في رجلٍ أحرمَ بعمرة في جبّة بعدما تضمّخ بالطّيب؟ فأشار عمر إلى يعلى بيده أن تعال؛ فجاء يعلى فأدخل رأسه؛ فإذا النّبيّ ﷺ محمرّ الوجه يغطّ كذلك ساعةً، ثم سُرِّيَ عنه؛ فقال: «أين الذي يسألني عن العمرة آنفا؟»؛ فالتُمس الرّجل فَأُتِيَ به، فقال: «أمّا الطّيب الذي بك فاغسله ثلاثَ مرّاتٍ، وأمّا الجبّة فانزعها، ثم اصنع في عُمرتك كما تصنع في حجّك»(٢).

ومن أمثلة ذلك عند الصّحابة أيضاً-: ذهابهم إلى إيجاب المهر كاملاً بالخلوة وإرخاء السّتور وإن لم يحصل مسيس ووطء؛ ذلك

(١) سبق تخريجه: (ص/ ٢٠٤).

(٢) أخرجه البخاريّ: (رقم: ٣٩٨٤): كتاب المغازي، باب غزوة الطّائف في شوّال سنة ثمان، ومسلم: (رقم: ٢٠١٩): كتاب الحجّ، باب ما يباح للمحرم بحجّ أو عمرة وما لا يباح.

أنّ المسألة يتنازعها دليلان:-

(أحدهما) قوله تعالى: ﴿وَإِن طَلَّقْتُمُوهُنَّ مِن قَبْلِ أَن تَمَسُّوهُنَّ وَقَدْ فَرَضْتُمْ لَهُنَّ فَرِيضَةً فَنِصْفُ مَا فَرَضْتُمْ إِلَّآ أَن يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَاْ ٱلَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ ٱلنِّكَاحِۚ وَأَن تَعْفُوٓاْ أَقْرَبُ لِلتَّقْوَىٰۚ وَلَا تَنسَوُاْ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ ﴿٢٣٧﴾﴾(١).

(والثّاني) قوله تعالى أيضاً: ﴿وَكَيْفَ تَأْخُذُونَهُۥ وَقَدْ أَفْضَىٰ بَعْضُكُمْ إِلَىٰ بَعْضٍ وَأَخَذْنَ مِنكُم مِّيثَٰقًا غَلِيظًا ﴿٢١﴾﴾(٢).

فالآية الأولى تفيد استحقاق المرأة نصف المهر عند انتفاء المسيس؛ والمسيسُ في القرآن الجماع. أمّا الآية الثّانية فتفيد أنّ الإفضاء سببُ استحقاق المرأة المهرَ؛ فإذا لم يحصل إفضاء لم يجب لها المهر.

وقد وقف الصّحابة عند مقتضى كلّ من هاتين الآيتين؛ فوجدوا أنّ في استخلاص عدم وجوب المهر بالدّخول المجرّد عن المسيس تردّداً واحتمالاً؛ من جهةِ أنّ المسيسَ قد يكون مقصوداً به مطلق الخلوة؛ من قبيل إطلاق المسبّب على السّبب؛ وإن لم يكن ذلك متيقّناً؛ فضلاً عن أنّ فيه مظنّةً لضياع حقّ المرأة إذا استفاض بين النّاس عدم استحقاقها كاملَ المهر إلّا مع المسيس، وارتفاعاً عن موارد الاحتمال والشّكّ؛ فقد اختار الخلفاء الرّاشدون وعددٌ كبيرٌ من فقهاء الصّحابة أنّ مجرّد الخلوة وإرخاء السّتور يوجب المهر

---

(١) [سورة البقرة: ٢٣٧].

(٢) [سورة النّساء: ٢٠-٢١].

كاملاً للمرأة؛ من باب الاحتياط والأخذ بالحزم.

يقول زرارة بن أوفى: «قضى الخلفاء الرّاشدون المهديّون أنّ من أغلق باباً، أو أرخى ستراً؛ فقد وجب المهر، ووجبت العدّة»(١).

وروى سعيد بن المسيّب رَحِمَهُ اللَّهُ «أنّ عمر قضى في المرأة إذا تزوّجها الرّجل أنّه إذا أُرْخِيَتْ السّتور؛ فقد وجب الصّداق»(٢).

بل لقد حكى الطّحاويّ إجماع الصّحابة في المسألة(٣)؛ وإن كان بين الأئمّة الأربعة خلاف في وجوب المهر بمطلق الخلوة، ليس هذا مكان بسطه ومناقشته(٤).

ويلاحظ من خلال هذه الشّواهد والأمثلة أنّ منشأً الاحتياطِ فيها هو التّردّدُ في حملِ المسألة على أحدِ الاحتمالات القائمة بمحلّ الحكم؛ ممّا يجعل الشّكّ ملازماً للتّصرّف وَفْقَ الحكم الذي أنتجه الاجتهاد الأوّل أو الوقوف مع الأصل، ولا يرتفع أثرُ الشّكّ إلّا بعد أن يتجاوز العمل باجتهاده إلى مقتضى الاحتياط؛ للحصول على يقينٍ يطمئنُّ به على سلامة التّصرّف وصحّة العمل.

---

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٢٥٥)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٣/ ٥٢٠)، والشّافعيّ في «الأمّ»: (١/ ٢٨٨).

(٢) أخرجه مالك في «الموطّأ»: (رقم: ٩٧١): كتاب النكاح، باب إرخاء الستور، والشّافعيّ في «الأمّ»: (٤/ ٧٥).

(٣) ابن الهمام، فتح القدير: (٢/ ٤٤٦).

(٤) ابن حجر، فتح الباري: (٩/ ٤٩٥)، والهداية للمرغيناني: (٢/ ٩)، والأم للشّافعي: (٤/ ٧٥)، والمغني لابن قدامة: (٧/ ١٩١).

ويستخلص من الأمثلة المذكورة وغيرها؛ أنّ مجال العمل بالاحتياط غالباً إنّما هو العبادات والحقوق؛ أمّا العبادات فخوفاً من بقاء عُهدتها في ذمّة المكلّف، وقيام مطالبته بإعادتها أو قضائها، وأمّا الحقوق فتحرّزاً من إضاعتها والتّلاعب بها لمجرّد شبهة قد لا تنتهض متمسَّكاً لتجاوزها وإهدارها.

وللاحتياط مجالات أخرى؛ لكنّها أضيق من مجال العبادات والحقوق.

* * *

الفرع الرّابع

البراءة الأصليّة

إنّ اتّخاذ البراءة الأصليّة أساساً يُرجع إليه عند انتفاء الدّليل الشّاغل للذّمّة بالتّكليف؛ قد كان في عصر الصّحابة من المعاني التي تقارب القطع، ولم تعتورها أخيلة الضّعف والتّشكيك إلّا بعد أن كثر التّدوين في علم الأصول، وسُحبت قاعدة العدم الأصليّ إلى دائرة الاستصحاب الذي اختلف الأصوليّون في حجّيّته وشرعيّة اللّجوء إليه.

أمّا في عهدهم؛ فقد كان لاستفاضة معنى الدّخول في الإسلام وأنّه يَجُبُّ ما قبله-: عونٌ على تقرّر القناعة بأنّه لا تكليف إلّا بنصّ؛ فإذا انعدم النّصّ فالذّمّة فارغةٌ عن الشَّغْل؛ وذلك لأنّ الإسلام بما هو خاتمة الرّسالات تشريعٌ مستأنفٌ في الأحكام العمليّة، وإن كان موصولاً بسلسلة الرّسالات السّابقة في عقائده وكلّيّات قضاياه.

وتحقيق مضمون البراءة الأصليّة أو «العدم الأصليّ» لا يتأتّى إلّا إذا انكشفت مناشئ القوّة التي أصبحت بها البراءة أصلاً؛ رغم أنّ العدم لم يكن في وقت من الأوقات حجّة لازمةً ولا دليلاً ناهضاً؛ غير أنّ الأمر يتّضح إذا انقلب الاستدلالُ؛ وانقلب مقرّرُ

البراءةِ مطالباً بالدّليل على التّكليف الذي يقطعُ امتدادَ العدمِ واستمرارَ هذه البراءة.

وذلك أنّ براءة الذّمّة حكمٌ عقليٌّ محضٌ دلّ العقلُ عليه ابتداء، ومع تقرّر هذا الحكم بالعدم فإنّه يستمرّ باستمرار قيام العقل الذي حكمَ به؛ إذ الحكم يستمرّ بقيام دليله ولا يتخلّف عنه؛ إلى أن يَرِدَ دليلٌ من قبل الشّارع يغيّره ويقطع استمراره[1]؛ ليستحيل العدم وجوداً والبراءة شغلاً.

هذا وجه.

والوجه الثّاني الذي هو من مناشئ قوّة البراءة الأصليّة تأييد الشّرع لحكم العقل بها؛ فقد تضمّن القرآن الكريم آياتٍ كثيرةً تؤيّد حكم العقل ببراءة الذّمم عن الشّغل؛ وارتفاع المؤاخذة والجزاء قبل توجّه التّكليف؛ ومن هذه الآيات قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ ٱللَّهُ لِيُضِلَّ قَوْمًا بَعْدَ إِذْ هَدَىٰهُمْ حَتَّىٰ يُبَيِّنَ لَهُم مَّا يَتَّقُونَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ ﴿١١٥﴾﴾[2]، ومنها أيضاً قوله تعالى: ﴿فَمَن جَآءَهُۥ مَوْعِظَةٌ مِّن رَّبِّهِۦ فَٱنتَهَىٰ فَلَهُۥ مَا سَلَفَ وَأَمْرُهُۥٓ إِلَى ٱللَّهِ ۖ وَمَنْ عَادَ فَأُو۟لَـٰٓئِكَ أَصْحَـٰبُ ٱلنَّارِ ۖ هُمْ فِيهَا خَـٰلِدُونَ﴾[3]، ومنها قوله تعالى أيضاً: ﴿قُل لَّآ أَجِدُ فِى مَآ أُوحِىَ إِلَىَّ مُحَرَّمًا عَلَىٰ طَاعِمٍ يَطْعَمُهُۥٓ إِلَّآ أَن يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَّسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنزِيرٍ فَإِنَّهُۥ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ ٱللَّهِ بِهِۦ ۚ فَمَنِ

(١) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/٣٦٨).

(٢) [سورة التوبة: ١١٥].

(٣) [سورة البقرة: ٢٧٥].

اُضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَإِنَّ رَبَّكَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ ﴿١٤٥﴾﴾[1].

وممّا يشدّ أزرَ الحكم بالعدم الذي هو أساس مضمون «البراءة الأصليّة» أنّ بقاء الانتفاء معلومٌ بالضّرورة والبداهة؛ لثبوته في الماضي على وجه اليقين، واستمرار هذا الثّبوت استناداً إلى العلم بعدم المغيّر.

وهذا معنى قولهم في معارض الاحتجاج الفقهيّ: الأصل العدم، أو الأصل براءة الذّمّة[2]؛ أي انتفاء الأحكام التّكليفيّة التي هي منشأ الالتزامات والحقوق[3].

وإذا تمهّد هذا المعنى؛ فإنّ الصّحابة ﷺ لم يكونوا يلجأون إلى تحكيم البراءة في إثبات الأحكام بداهة؛ وإنّما كانوا يستمدّون منها إثبات فراغ الذّمّة عن الواجبات والتّكاليف، ويقيمون عن طريقها الحجّةَ على انتفاءِ النّاقلِ المغيّرِ لحكمِ السّلبِ إلى حكمِ الثّبوتِ واستقرارِ الخطابِ المفيدِ للطّلبِ والاقتضاء.

وهذا المعنى يقرّره الغزاليّ رحمه الله بقوله: «النّظر في الأحكامِ إمّا أن يكون في إثباتها أو في نفيها، أمّا إثباتُها فالعقل قَاصِرٌ عن الدّلالة عليه، وأمّا النَّفْيُ فَالعقل قد دلّ عليه إلى أنْ يَرِدَ الدّليل السّمْعِيُّ بالمعنى النَّاقِلِ مِنَ النّفْيِ الأصلِيِّ-: فَانْتَهَضَ دليلاً على أحَدِ الشَّطْرَيْنِ وهو النَّفْيُ»[4].

(١) [سورة الأنعام: ١٤٥].

(٢) السيوطي، الأشباه والنّظائر: (ص/٥٧).

(٣) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٣٨٣-٣٨٤).

(٤) المستصفى: (١/ ٢١٩).

وانتهاضه دليلاً -على حدّ تعبير الغزاليّ- قائمٌ في حال عدم الورود الذي هو النّفي؛ أمّا بعد مجيء النّاقل؛ فإنّ هذا العدم يتلاشى ويحلّ محلّه التّكليف والاقتضاء.

ومن هذا النّمط أيضاً اعتبار الإباحة قبل ورود الخطاب المغيّر أصلاً في الأشياء؛ فإذا لم يكن ثمّةَ اقتضاء بطلب أو منع؛ فحكم الأشياء والأعيان كلّها أنّها على الإباحة؛ لأنّ الأصل عدم الدّليل؛ فإذا وجد الدّليل النّاقل ارتفع العدم، وارتفعت بارتفاعه الإباحة.

ومن شواهد أخذ الصّحابة بأصل البراءة في الأشياء مخالفة عليّ بن أبي طالب لعمر بن الخطّاب ﭬ في حكم المطلّقة إذا تزوّجت أثناء عدّتها؛ فقد فرّق بينهما عمر ﭬ وأبّد هذه الفُرقة معاملةً لهما بنقيض المقصود؛ وقال: «أيّما امرأةٍ نكحت في عدّتها؛ فإن كان زوجها الذي تزوّجها لم يدخل بها فرّق بينهما، ثم اعتدّت بقيّة عدّتها من الأوّل، ثم اعتدّت عدّتها من الآخر، ثم لم ينكحها أبداً»(١).

أمّا عليّ ﭬ فقد رأى أنّ المسألة مسكوت عنها في نصوص التّشريع؛ ذلك أنّ النّصّ جاء في النّهي عن النّكاح أثناء العدّة، ولم يأت في حكم زواج المخالف للنّهي بعد انقضاء العدّة؛ لأنّ مخالفته للنّهي منفكّة عن تقدّمه إلى المرأة بعد انقضاء عدّتها طالباً

(١) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ٩٨٣): كتاب النكاح، باب ما لا يجوز من النكاح، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٤٤١)، والشّافعيّ في «المسند»: (ص/ ٣٠١)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٦/ ٢١٠).

الزّواج منها-: فحكم عليّ رضي الله عنه بأنّ له نكاحها تمسّكاً بأصل البراءة في الأشياء[١]؛ وقال: «إذا انقضت عدّتها من الأوّل تزوّجت الآخر إن شاء»[٢].

ومن شواهد أخذهم بأصل البراءة أيضاً ما ثبت عن أبي هريرة وابن عبّاس رضي الله عنهما من القول بأنّ القيء لا يفطر الصّائم؛ عملاً بالبراءة الأصليّة التي أُخذَ مضمونها من انحصار المفطرات فيما استفادوه باستقراء النّصوص؛ وقد صرّح أبو هريرة بالمعنى الذي أخذ منه عدم الفطر بقوله: «إذا قاء فلا يفطر؛ إنّما يخرج ولا يولج»[٣]، أمّا ابن عبّاس رضي الله عنه فقال: «الصّوم ممّا دخل وليس ممّا خرج»[٤].

ويلاحظ من تتبّع اجتهادات الصّحابة غداة الخلافة وبعدها أنّهم قلّما يلجأون إلى تحكيم البراءة والعدم؛ وذلك لأنّهم وسّعوا أدوات الإلحاق وفتحوا الباب على مصراعيه لأنواع الاستدلال؛ من أخذٍ بالقياس والمصلحة والاستحسان والذّرائع؛ حتى ضاق النّطاقُ الذي تتحرّك فيه قاعدةُ البراءة أو «العدم الأصليّ»؛ ممّا يبيّن أنّ بين أصلِ البراءةِ وبين قواعدِ الاستدلالِ تناسباً عكسيّاً؛ فكلّما توسّعت دائرة الاستدلال ضاقت دائرة «البراءة الأصليّة».

(١) السّايس، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٤٧).

(٢) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٤٤١)، وسعيد بن منصور في «السّنن»: (١/ ٢٢٠)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ١٤٨).

(٣) أخرجه البخاري: (رقم: ١٨٣٦): كتاب الصوم، باب الحجامة والقيء للصائم.

(٤) المصدر نفسه والموضع نفسه.

وممّا يزيد هذه الحقيقة وضوحاً؛ أنّ أدلّة الشّرع كلّما كثرت وغطّت الحاجة التّشريعيّة كلّما قلّ اللّجوء إلى الاحتجاج بالعدم وانتفاء النّاقل المغيّر؛ نظراً لتوافر النّصوص الشّرعيّة التي تستوعبُ أكثر الأحكام(١).

وبما أنّ أصول الإلحاق في التّشريع تعملُ على مَدِّ نُفوذِ النّصوص إلى حدودِ الأحكامِ المسكوت عنها؛ فإنّها تشترك معها في وظيفة التّقليل من إعمال أصل البراءة والتّضييق من نطاقه.

لقد فرض عمر ﵁ ضريبةً على عشور التّجارة التي تمرّ عبر رقعة الدّولة الإسلاميّة، ونفى نصر بن حجّاج إلى خارج الجزيرة، وسدّ الخلفاء ذرائع الفساد؛ واستصلحوا واستحسنوا-: وكان ذلك كلّه تحكيماً لقواعد الاجتهاد المصلحيّ، ولو لم يلجأوا إليها لَمَا وسعهم إلّا تحكيم أصل البراءة في الأشياء.

* * *

(١) ينظر في هذا المعنى:
أبو زهرة، الإمام زيد حياته وعصره: (ص/٤٥٦).

المطلب الثّالث

الإلحاق عن طريق قواعد الاجتهاد الاستثنائي

يعتبر الاجتهاد وفق أصول الاستثناء من أدقّ وجوه الاجتهاد بالرّأي وأخطرها شأناً؛ وذلك لأنّها لا تعمل في منطقة الفراغ التّشريعيّ وغياب الشّواهد النّصّيّة؛ وإنّما مجال عملها هو الأحكام التي تقرّرت على خلفيّةٍ من النّصوص.

ولكنّ المسوّغَ لهذا النّوع من الرّأي؛ أنّ الاستثناء فيه منحصرٌ في الأدلّة العامّة والظّنّيّة ولا يتناول النّصوصَ المفسَّرةَ الخاصّةَ التي تحدّدتْ مضامينُها بوجهٍ قاطع؛ إذ الاستثناءُ وجهٌ من وجوه البيان والتّخصيص؛ والقطعيّ المفسَّرُ لا يحتاج إلى بيانٍ ولا يفتقرُ إلى تخصيص؛ لأنّ المشرّعَ قد صرّحَ بمراده من تشريع الحكم، ورفعَ الغشاوة عن المصلحة التي يتوخّاها من وضعه؛ حين صاغَ مُرادَه في خطابٍ ذي نصوصيّةٍ قاطعةٍ وتحديدٍ دقيقٍ لا يعتوره عمومٌ ولا يحومُ به احتمال.

ومعلومٌ أنّ النّصوص المفسَّرةَ وما في حكمها قد أصبحت بعد توقّف نـزول الوحي ووفاة النّبيّ ﷺ نصوصاً محكمةً[1]؛ والمحكمُ مطّردٌ في الصّراحة والوضوح، ومتقرّر النّطاق والامتداد؛ ممّا

(١) أديب الصّالح، تفسير النصوص: (١/ ١٦٩-١٧٠).

يجعل قبوله للتّأويل والرّأي مستبعداً وغير وارد.

ورغم أنّ الصّحابة الكرامَ قد خاضوا في مجالات الاجتهاد الاستثنائيّ خوضَ المُدِلِّ المُعْرِق؛ وتنوّعت منازعهم في هذا اللّون من الاجتهاد-: إلّا أنّ الأوديةَ التي ترجع إليها اجتهاداتهم في هذا الباب نوعان اثنان:

النّوع الأوّل

الاستحسان

من نافلة القول التّذكيرُ بأنّ مصطلحَ «الاستحسان» لم يظهرْ في عصرِ الخلافة الرّاشدة ولا في عهد صغار الصّحابة؛ غير أنّ عدمَ ظهوره الوضعيّ لا ينفي أن يكون مقتضاهُ شائعاً في فقههم واجتهادهم؛ بل إنّ مصداقيّته مستمدّةٌ من واقع اجتهاداتهم وسياساتهم. ولم يُقْدِمْ فقهاءُ التّابعين ومن جاء بعدهم من أساطين أئمّة الاجتهاد على الأخذ به إلّا بعد أن قامتِ الحجّة لهم على ثبوت استناد الصّحابة إليه، وبنائهم الأحكام على مقتضاه.

إنّ تَظَاهُرَ هؤلاء المجتهدين -رغم تباعُدِ عصورهم- على اللّجوء إلى الاستحسان عند إجراء الأحكام؛ لا يؤكّد بداهةً أنّ مضمونَه واحدٌ عندهم جميعاً من حيث المواضعة؛ فقد اضطربت الأقاويلُ في تحديد معناه وضبط مدلوله؛ لكنّ الذي تُلجئنا الضّرورة ههنا إلى التّسليم به؛ هو أنّ الاستثناء بالمصلحة المحقّقة

والمعتبرة شرعاً من العمومات القياسيّة مبدأٌ قارٌّ في اجتهادِ عامّةِ أئمّةِ الاجتهاد-: اللّهمّ إلّا نفراً من الظّاهريّة ومن جاراهم في الوقوف عند الصّيغ المباشرة واطّراح ما عداها.

وبمقدار ما استمدّ «الاستحسان» مصداقيّته وقوّته من فعل الصّحابة؛ فإنّه اكتسب مسوّغات تقديمه على إجراء العمومات من مكانة مقاصد التّشريع القطعيّة في نفوس المجتهدين؛ وأثرِ توظيفها عند تنـزيل النّصوص على المناطات الفعليّة وإجرائها على الوقائع؛ حتى غدا معنىً قارّاً من المعاني التي تغذّي مضمون الاجتهاد بالرّأي.

ويلخّص الشّاطبي هذا المعنى على وجه الدّقّة فيقول: «الاستحسان -وهو في مذهب مالك-: الأخذ بمصلحة جزئيّة في مقابلة دليل كلّيّ، ومقتضاه الرّجوع إلى تقديم الاستدلال المرسل على القياس؛ فإنّ من استحسن لم يرجع إلى مجرّد ذوقه وتشهّيه، وإنّما رجعَ إلى ما عَلِمَ من قصدِ الشّارع في الجملة في أمثال تلك الأشياء المفروضة؛ كالمسائل التي يقتضي القياسُ فيها أمراً؛ إلّا أنّ ذلك الأمرَ يؤدّي إلى فَوْتِ مصلحةٍ من جهةٍ أخرى، أو جلبِ مفسدةٍ كذلك، وكثير ما يتّفق هذا في الأصل الضّروريّ مع الحاجيّ؛ والحاجيّ مع التّكميليّ-: فيكون إجراء القياس مطلقا في الضّروريّ يؤدّي إلى حرج ومشقّة في بعض موارده؛ فيستثنى موضع الحرج»[1].

(١) الموافقات: (٤/ ٢٠٥-٢٠٧).

ومؤدّى هذا البيان إلى أنّ الحكم المستثنى الذي تفصّى عنه الاجتهادُ قائمٌ على درءِ مفسدةٍ ظاهرةٍ أو تحقيقِ مصلحةٍ عامّة؛ بما يُزِيلُ موضعَ الحرجِ الذي يتسبّبُ عن الغلوّ في التّمسّك بالعمومات القياسيّة والقواعد العامّة، وينشأ عن إهمال العوارض المحتفّة بالوقائع وعدم ملاحظتها وأخذها عنصراً من العناصر المكوّنة لعلّة الحكم(١).

فالاستثناء المقوّم لأصل الاستحسان ملتفتٌ إلى مدى أَثَرِ العُدول عن إجراءِ العُمومات على الواقع الفعليّ؛ من تحقيقٍ للمصالح وصيانةٍ للحقوق وإزالةٍ لمواضع الحرج والضّيق؛ استلهاماً من منهج التّشريع نفسه في تصريفه للأحكام وتقريره لجزئيّاتها؛ واستخلاصاً لمسلكه في استثناء مواضع الحرج والمشاقّ التي لا تُطاقُ من عموماتِ التّكاليف والتّشريعات، حتى أصبح ذلك قاعدةً من القواعد التي يقوم عليها التّشريع؛ يُعبّر عنها بقاعدة المستثنيات.

يقول العزّ بن عبد السّلام رَحِمَهُ اللَّهُ في بيان هذه القاعدة: «اعلم أنّ الله شرع لعباده السّعي في تحصيل مصالح عاجلة وآجلة؛ تجمع كلّ قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في ملابسته مشقّة شديدة؛ أو مفسدة تُربي على تلك المصالح. وكذلك شرع لهم السّعي في درء مفاسد في الدّارين أو في أحدهما؛ تجمع كلّ قاعدة منها علّة واحدة، ثم استثنى منها ما في اجتنابه مشقّة شديدة أو

---

(١) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ١٢١)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (٤٠٩-٤١٢).

مصلحة تُربي على تلك المفاسد، وكلّ ذلك رحمة بعباده، ونظرٌ لهم ورفق؛ ويعبّر عن ذلك كلّه بما خالف القياس، وذلك جارٍ في العبادات والمعاوضات وسائر التصرّفات»[١].

● **ومن أمثلة هذا الضّرب من ضروب الاجتهاد:**

ضبط عمر بن الخطّاب رضي الله عنه بعض الأراضي من أيدي أصحابها؛ وجعلها حمىً ترعى فيه خيول جيش المسلمين، وكذلك أنعام صغار المُلّاك الذين كان عمر يرى أنّه مسؤولٌ عن تدبيرِ كلأٍ ترعى فيه قطعانهم الصّغيرة[٢]؛ نظراً لأنّهم لم يكونوا يملكون الأرضَ التي تسدّ حاجةَ أنعامهم إلى كلأ.

روى البخاريّ أنّ عمر قال لِهُنَيّ حينما استعمله على حِمَى الرّبذة: «يا هُنَيْ اضْمُمْ جناحكَ عن المسلمين، واتّقِ دعوة المظلوم فإنّ دعوة المظلوم مستجابة، وأدخل ربَّ الصّريْمَةِ وربَّ الغُنَيْمَةِ؛ وإيّايَ ونَعَمَ ابنِ عوفٍ ونَعَمَ ابنِ عفّان؛ فإنّهما إن تهلكْ ماشيتُهما يرجعا إلى نخلٍ وزرعٍ؛ وإنّ رَبَّ الصّريْمَةِ وربَّ الغُنَيْمَةِ إن تهلكْ ماشيتُهما يأتني ببنيه فيقول: يا أمير المؤمنين أَفَتَارِكُهُمْ أنا لا أبا لك؛ فالماء والكلأ أيسرُ عليَّ من الذّهب والوَرِق، وَايْمُ الله إنّهم ليرون أنّي قد ظلمتُهم؛ إنّها لَبِلَادُهُمْ فقاتلوا عليها في الجاهليّة، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده لولا المالُ الذي

---

(١) قواعد الأحكام: (٢/ ٢٨٣).

(٢) بلتاجي، منهج عمر بن الخطّاب في التّشريع: (ص/ ١٨٠)، والدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/ ٨٦).

أحمل عليه في سبيل الله؛ ما حميتُ عليهم من بلادهم شبراً»[١].

وهو استثناءٌ واضحٌ من العمومات التي تقرّر ثبوتَ الملكيّة لأصحابها، وأنّه لا يجوز انتزاعها منهم إلّا بوجهِ حقٍّ قوامُه المعاوضةُ العادلةُ والتّراضي الاختياريّ. وقد أقدم عمرُ رضي الله عنه على هذا الاستثناء تحت ضغط الحاجةِ العامّة التي لم يكن في سعةٍ من تجاوزها وإهدارها، ولا كان قادراً على إيجاد البديل المشروع الذي يسدّ حاجة الدّولة والمجتمع في هذا الباب.

وعند التّأمّل في هذه الحادثة نجد أنّ عمر لجأ إلى تخصيصِ نصوصِ الملكيّةِ بالمصلحةِ العامّة؛ وتخصيصُ النّصّ العامّ بالمصلحة لونٌ من ألوانِ الاستحسانِ ونوعٌ من أنواعه[٢]. وشبيهٌ به تضمين الأجير المشترك -رغم أنّ يدَه يَدُ أمانة- لمّا كثرتْ الدّعاوى عليهم، ورُفعت الشّكاوى ضدّهم؛ حتى قال عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه معلّلاً لذلك التّضمين: «لا يصلح النّاس إلّا ذلك»[٣].

ومن الأمثلة على هذا اللّون أيضاً ما اشتهرَ في أحكام المواريث بالمسألة الحماريّة أو المشرّكة؛ وأصلها من (زوج، وأمّ، وإخوة لأمّ، وإخوة أشقّاء)؛ أمّا الزّوج والأمّ والإخوة لأمّ فيرثون بالفرض، وأمّا الإخوة الأشقّاء فيرثون تعصيباً؛ أي يأخذون الباقي.

لكنّ المسألة إذا قُسمت على الأصل؛ فإنّ للزّوج النّصف،

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ٢٨٣١): كتاب الجهاد والسّير، باب إذا أسلم قوم في دار الحرب ولهم مال وأرضون.

(٢) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٣٥٧)، والسنوسي، اعتبار المآلات: (ص/ ٣٠٢)،

(٣) سبق تخريجه: (ص/ ١٨٦).

وللأمّ السّدس، ويشترك الإخوة لأمّ في الثّلث، وحينئذ لا يبقى للإخوة الأشقّاء شيءٌ رغم أنّهم أقرب إلى المورّث من الإخوة لأمّ.

وقد وقعت هذه الحادثة زمن عمر ﷺ؛ وحين رُفعت إليه قضى فيها بسقوط العاصب وهو هنا «الإخوة الأشقّاء»؛ لأنّ الفروض قد استغرقت التّركة كلّها.

ثمّ رُفعت إليه قضيّة أخرى مشابهة لتلك؛ فقام إليه الإخوة الأشقّاء وقالوا له لمّا أراد إسقاطهم: «يا أمير المؤمنين لنا أبٌ وليس لهم أب، ولنا أمٌّ كما لهم؛ فإن كنتم حرمتمونا بأبينا فورّثونا بأمّنا كما ورّثتم هؤلاء بأمّهم، واحسبوا أبانا كان حماراً؛ أوليس قد تراكضنا في رحم واحدة؟!»، قال عمر: «صدقتم»؛ فأشرك بينهم وبين الإخوة لأمٍّ في الثّلث الباقي(١).

وقد وافق عمرَ على ما ذهب إليه: زيد بن ثابت، وعثمان بن عفّان، وابن مسعود، وابن عبّاس ﷺ، وأخذ به من التّابعين وأئمّة الفقه شريح القاضي، وسعيد بن المسيّب، وعمر بن عبد العزيز، وابن سيرين، وطاووس، ومسروق، وسفيان الثّوري، ومالك، والشّافعيّ. وخالفه: عليّ، وأبو موسى الأشعريّ، وأبيّ بن كعب، وهو رواية عن ابن عبّاس ﷺ (٢).

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١٢٠)، وابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ٨٨٦)، وضعّفه الألباني في «إرواء الغليل»: (رقم: ١٦٩٣).

(٢) ينظر:

البيهقي، «السّنن الكبرى»: (٦/ ٢٥٦)، والحاكم، «المستدرك»: (٤/ ٣٧٤)، والسّرخسي، المبسوط: (٢٩/ ١٥٤)، وابن العربيّ، أحكام القرآن: (١/ ٣٤٩)، =

والذي دفع عمر رضي الله عنه إلى التّشريك بين الإخوة لأمّ والإخوة الأشقّاء أنّ حرمان الأشقّاء -وهم أولى بالمورّث من الإخوة لأمّ- مخالفٌ لسَنن العدل؛ فضلاً عن مصادمته للمعقول من عمومات النّصوص التي بيّنت أحكام القرابة وفصّلت مراتبها؛ وإن كان ذلك سائغاً في ضوء تفصيل الآيات التي بيّنت أصحاب الفروض.

وبما أنّ الالتزام بما أوضحته آيات المواريث يعتبر إجراءً للعموم على مقتضاه؛ إلّا أنّ عمر رضي الله عنه ومن تابعه خصّصوه باستثناء هذه الحالة استحساناً؛ وتوفيقاً بين مقتضيات الأهداف العامّة التي تهيمن على أحكام المواريث؛ وتحقيقاً للعدل الذي تعرّضَ للنّسف حين أوشك الإخوة الأشقّاء أن يحرموا من الإرث.

ولقد علّق أحد الأثبات الفقهاء وهو معاذ بن معاذ بن نصر العنبري التّميمي رحمه الله على فعل عمر رضي الله عنه بقوله: «القياس ما قال عليّ، والاستحسان ما قال عمر»[1].

ويلاحظ في المصلحة التي هي قوام اجتهاد الاستثناء في عمليّة الاستحسان عند الصّحابة-: أنّها تدور في نطاق المصالح الضّروريّة والحاجيّة؛ وليس في اجتهاداتهم كلّها ما يفيد العدول عن العمومات والأصول العامّة من أجل مصلحة تحسينيّة أو تكميليّة.

ولا شكّ أنّ هذا من عميق فقههم، ودقّة تقديرهم؛ فسلطانُ

= وابن قدامة، المغني: (٦/ ٢٧٩)، وابن إبراهيم، العذب الفائض شرح عمدة الفارض: (١/ ١٠١-١٠٥).

(١) ابن قدامة، المغني: (٦/ ١٨٢).

العمومات والقواعد الكلّيّة لا يُمسّ إلّا بما يضارعُه أو يفوقُه من المعاني المعتبرة في منطق التّشريع؛ وذلك ثمرةٌ من ثمرات العقيدة السّليمة والتّكوين الفقهيّ السّويّ.

* * *

النّوع الثّاني

سدّ الذّرائع

يعتبر أصل سدّ الذّرائع توثيقاً لأصل المصلحة في التّشريع(١)؛ وبما أنّه وجهٌ من وُجوهِ الاستثناء بالرّأي فإنّ من الضّروريِّ المعرفةَ بأنّ هذا الاستثناء مسلّطٌ على دائرةِ النّصِّ في أحوالٍ مخصوصةٍ يرجع أغلبها إلى معنى الخوف من أن يؤدّي تطبيقُ الحكم الأصليّ الوارد في النّصّ إلى مآلٍ غيرِ مشروعٍ في بعضِ الأحوالِ والظّروف؛ بحيث يصبحُ النّصُّ وهو وسيلةُ الشّارعِ إلى تعيينِ مُرادهِ ذريعةً إلى حصول نقيض مقصوده، ووُصلةً إلى خرقِ مناشئ المشروعيّة في الأحكام والتّكاليف.

ولا يمكن أن يكون سدّ الذّرائع بحالٍ افتئاتاً على الشّارع وتصريفاً للأحكام بمحض الهوى والميول الرّعناء؛ وإنّما هو مساوقةٌ لمنهج الشّارع نفسه في تصريف الأحكام ووضع التّكاليف؛ إضافةً إلى تأسّسه على أعمدة المشروعيّة العليا في التّشريع؛ لأنّه سبقَ بيانُ أنّ المقاصدَ الجوهريّة فيه تمثّلُ الأسسَ المرجعيّة والرّكائزَ الموجّهةَ التي لها مطلقُ الحاكميّةِ على توجيهِ تطبيقهِ وتصحيحِ مساره؛ وما أصلُ سدّ الذّرائع إلّا واحدٌ من أدواته التي يُصحّحُ بها تَعَرُّجَ التّطبيق وانحرافه عن جادّة العدل؛ ويفتكُّ بها

(١) أبو زهرة، مالك حياته وعصره: (ص/٤١٩)، والدّريني، المناهج الأصوليّة: (ص/٤٤).

التّوازن والاستقامة من بين مخالب التّحيّل وشطط القصد؛ وما أكثرَ ما يتلاعبُ الكثيرون بأحكام الشّريعة إذا خالفتْ أهواءهم بفنونٍ من التّلاعب والتّستّر والاحتيال.

وقياماً بواجب الامتثال الصّحيح والتّكييف السّليم؛ استخلص أئمّة الاجتهاد من فقه الصّحابة واجتهاداتهم منهجاً فريداً في إقامة التّوازن بين الأحكام المجرّدة قبل طروء العوارض؛ وبين التّشريعات التّبعيّة التي لوحظ فيها رعايةُ الأحكام الأصليّة المجرّدة وما أضيف إليها من مكوّنات الواقع الجديد؛ الذي يُرادُ إجراءُ الأحكام الشّرعيّة عليه.

وفي هذا المعنى يقول الشّاطبيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «اقتضاءُ الأدلّة للأحكام بالنّسبة إلى مَحَالِّها على وجهين: أحدهما: الاقتضاء الأصليّ قبل طُروء العوارض، وهو الواقع على المحلّ مجرّداً عن التّوابع والإضافات؛ كالحكم بإباحة الصّيد والبيع والإجارة وسنّ النّكاح وندبِ الصّدقات غيرِ الزّكاة وما أشبه ذلك. والثّاني: الاقتضاء التّبعيّ؛ وهو الواقع على المحلّ مع اعتبار التّوابع والإضافات؛ كإباحة النّكاح لمن لا أربَ له في النّساء، ووجوبه على من خشي العنت، وكراهية الصّيد لمن قصد فيه اللّهو، وكراهية الصّلاة لمن حضره الطّعام، أو لمن يدافعه الأخبثان-: وبالجملة كلّ ما اختلف حكمه الأصليّ لاقتران أمرٍ خارجيّ»[1].

ومن شواهد اعتبار الصّحابة الكرام لهذا المعنى وسلوكهم هذا

(١) - الموافقات: (٣/ ٧٨-٧٩).

المنهج-: ما ثبت عن عثمان بن عفّان ﷺ من الحكم بتوريث المبتوتة في مرض الموت بعد انقضاء عدّتها[١].

وأصل القصّة أنّ عبد الرّحمن بن عوف ﷺ طلّق امرأته تُمَاضِرَ بنت الأصبغ الكلبيّة في مرضه، فبتَّ طلاقَها؛ فقال له عثمان: «لئن مِتَّ لأورّثنّها منك؛ قال: لقد علمتُ ذلك»[٢].

ورغم أنّ الصّحابيَّ الجليل عبد الرّحمن بن عوف ﷺ هو أرفعُ من أن يركبَ متنَ الهوى في ظرفٍ يُسلمُ فيه الكافرُ ويتوبُ فيه الفاجرُ -وهو المرض-؛ إلّا أنّ الذي دفع عثمانَ إلى توريثها منه رغم أنّ الحكمَ الأصليَّ هو أنْ لا حقّ لها في الميراث-: هو خشيته أن يصبح ذلك عادةً في النّاس؛ بحيث يستندُ كلّ فارٍّ من توريث زوجته بتطليقها في مرضه إلى فعل أجلّاء الصّحابة.

وما حصل في عهد عثمان كانت له خلفيّة في عهد عمر ﷺ؛ فقد ورد أنّ شريحاً القاضي كتب إلى عمر بن الخطّاب في رجلٍ طلّق امرأته ثلاثاً وهو مريض؛ فأجابه: «أن ورّثها ما دامت في عدّتها؛ فإذا انقضت العدّة فلا ميراث لها»[٣]؛ ولا شكّ أنّ هذا

(١) البرهاني، سدّ الذّرائع في الشّريعة الإسلاميّة: (ص/ ٥٠١-٦٠٢)؛ فقد ذكر نحواً من أربعين شاهداً على سدّ الذّرائع عند الصّحابة ﷺ.

(٢) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ١٠٤٠): كتاب الطلاق، باب طلاق المريض، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٧/ ٣٦٢)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ١٥١)، وعبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٧/ ٦٢).

(٣) أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (٧/ ٦٤)، وابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٤/ ١٥١).

يعطي صورةً عن بدء تَتَايُعِ النّاس في التّخلّص من توريث النّساء منذ عهدٍ مبكّر في ذلك الزّمان.

ومن شواهد ذلك أيضاً-: منعُ عمر بن الخطّاب ﷺ من الزّواج بالكتابيّات؛ خشية أن يتتابع المسلمون في نكاحهنّ رغبةً في جمالهنّ؛ فيؤدّي ذلك إلى شيوع الفتنة بين المسلمات في جزيرة العرب؛ فقد روى سعيد بن جبير رَحِمَهُ ٱللَّهُ قال: «بعثَ عمرُ بن الخطّاب إلى حذيفةَ بعدما ولّاهُ المدائن؛ وكثر المسلمات -: أنّه بلغني أنّك تزوّجتَ امرأةً من أهلِ المدائنِ فطلّقها؛ فكتب إليه: لا أفعلُ حتى تخبرني أحلالٌ أم حرام؟ وما أردتَ بذلك؟ فكتبَ إليه: لا! بل حلالٌ؛ ولكن في نساءِ الأعاجم خِلَابَة، فإذا أقبلتُمْ عليهنّ غَلَبْنَكُمْ على نِسَائكُم، فقال: الآنَ؛ فطلَّقَها»(١).

وفي رواية محمّد بن الحسن الشّيباني أنّ عمر كتب إليه: «أعزمُ عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلّيَ سبيلَها؛ فإنّي أخاف أن يقتديَ بك المسلمون؛ فيختاروا نساء أهل الذّمّة لجمالهنّ؛ وكفى بذلك فتنةً لنساء المسلمين»(٢).

وفي رواية أنّ حذيفة كتب إلى عمر: «أتزعم أنّها حرام فأخلّي سبيلها؟ فقال: لا أزعم أنّها حرام؛ ولكنّي أخاف أن تعاطوا المومسات منهنّ»، وروي: «إنّي أخشى أن تدعوا المسلمات

---

(١) أخرجه الطّبريّ في «تاريخه»: (٣/ ٥٨٨) عن سيف بن عبد الملك بن سليمان عن سعيد بن جبير به.

(٢) كتاب الآثار: (ص/ ٧٤-٧٥).

وتنكحوا المومسات»(١).

وواضحُ أنّ عمر ﵁ لم يكن يرى أنّ الزّواج منهنّ حرام، وإنّما دفعه إلى منعه توقّع المفاسد التي تتمخّضُ عن عنوسة النّساء في الجزيرة؛ بسبب إقبال رجالها على نكاح الكتابيّات من خارجها؛ اتّكاءً على دليل المشروعيّة وهو قوله تعالى: ﴿وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلْمُؤْمِنَٰتِ وَٱلْمُحْصَنَٰتُ مِنَ ٱلَّذِينَ أُوتُوا۟ ٱلْكِتَٰبَ مِن قَبْلِكُمْ إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِىٓ أَخْدَانٍۗ وَمَن يَكْفُرْ بِٱلْإِيمَٰنِ فَقَدْ حَبِطَ عَمَلُهُۥ وَهُوَ فِى ٱلْءَاخِرَةِ مِنَ ٱلْخَٰسِرِينَ﴾(٢).

وهذا الذي أقدم عليه عمر ﵁ يعتبر تخصيصاً للعمومات المقرّرة للإباحة بدرء المفسدة المتوقّعة، وليس فيما فعل تحريمٌ لما أحلّ الله ولا إباحةٌ لما حرّم؛ ولكنّه الاقتضاء التّبعيّ الذي أثقلت عوارضُه وإفرازاتُه على عمرَ حتى قرّرَ ما قرّرَ؛ ورأى أنّ المصلحة العامّة تقضي بتقييد المباح بسدّ الذّريعة، وتقييدُ المباح غير تحريم الحلال.

ومن الشّواهد أيضاً-: نهيُ عمر ﵁ عن المتعة في الحجّ، وهي الإهلالُ بعمرة في أشهر الحجّ، ثم يُنتظر بها بعد التّحلّل منها وقت دخول النّسك الأكبر؛ فقد روى نافع عن ابن عمر أنّ عمر بن الخطّاب ﵁ قال: «افصلوا بين حجّكم وعمرتكم؛ فإنّ ذلك أتمُّ

---

(١) البيهقي، السّنن الكبرى: (٧/ ١٧٢)، وابن جرير، تاريخ الأمم والملوك: (٤/ ١٤٧)، وقال ابن كثير في تفسيره: (١/ ٤٥٦): وهذا إسناد صحيح.

(٢) [سورة المائدة: ٥].

لحجّ أحدكم، وأتمُّ لعمرته أن يعتمر في غير أشهر الحجّ»[١]؛ وقد ورد نهيه عن المتعة بصيغة أشدّ وهي قوله: «متعتان كانتا على عهد رسول الله ﷺ وأنا أنهى عنهما»[٢].

وقد عللّ هذا النّهي في رواية أخرى بقوله: «علمتُ أنّ رسول الله ﷺ فعلها وأصحابه؛ ولكن كرهتُ أن يظلّوا بها معرّسين تحت الأراك، ثم يرجعوا بالحجّ تقطر رؤوسهم»[٣].

وعلى هذا؛ فالآثار الواردة عنه في المنع-: يفيد بعضها أنّ النّهي الواردَ فيها عن العمرة في أشهر الحجّ؛ إنّما كان لما يترتّبُ على ذلك من اتّخاذه ذريعةً إلى الاكتفاء بها عن الحجّ -وهو تعطيل لشعائر الله-، وبعضها يفيد أنّ النّهيَ مخصوصٌ بالتّمتّع المعروف الذي هو فعل العمرة؛ ثم التّحلّل منها انتظاراً لوقت الحجّ؛ وفيه إيثارٌ لشهوات النّساء على التّفرّغ للطّاعات بالبقاء على الإحرام[٤].

على أنّ هذا الرّأي لم يتفرّد بالذّهاب إليه عمر وحده؛ بل سايره

---

(١) أخرجه مالك في: «الموطّأ»: (رقم: ٦٧٧): كتاب الحج، باب جامع ما جاء في العمرة، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٥/٥)، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (٢/١٤٧).

(٢) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ١٣٩٥٥).

(٣) أخرجه النسائيّ في: «المجتبى»: (رقم: ٢٧٣٥): كتاب الحج، باب التمتع، ابن ماجه في: «السّنن»: (رقم: ٢٩٧٩): كتاب الحج، بابٌ إلى الحج، وأحمد في: «المسند»: (رقم: ٣٥١)، والبيهقي في: «السّنن الكبرى»: (٥/٢٠)، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن ابن ماجه»: (٢/٩٩٢).

(٤) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٤٧).

فيه بعض كبار الصّحابة أيضاً ممّن أدركوا ما أدرك عمر؛ فقد ورد أنّ عثمان بن عفّان رضي الله عنه لمّا ذُكر له التّمتّع بالعمرة قال: «أتمّوا الحجّ وأخلصوه في أشهر الحجّ؛ فلو أخّرتم هذه العمرةَ حتى تزوروا هذا البيت زورتين كان أفضل؛ فإنّ الله قد وسّعَ في الخير»؛ فقال له عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه: «عمدتَ إلى سنّة رسول الله ﷺ ورخصةٍ رخّصَ الله للعباد بها في كتابه؛ تضيّق عليهم فيها وتنهى عنها، وكانت لذي الحاجة والنّائي الدّار!»؛ ثم أهلَّ عليٌّ رضي الله عنه بعمرةٍ وحجٍّ معاً؛ فأقبل عثمان على النّاس، فقال: «إنّي لم أَنْهَ عنها، إنّما كان رأياً أشرتُ به؛ فمن شاء أخذه، ومن شاء تركه»[(١)].

وفي قولة عثمان رضي الله عنه تنبيهٌ على أنّه لم يقصد تحريمَ الحلال ولا المنعَ من رخصة ثابتة شرعاً؛ وإنّما هو نظرٌ إلى المصلحة المحقّقة التي بُني عليها تشريعُ الرّخصة؛ وأنّ المقتضي لذلك قد تغيّر تغيّراً يوجبُ إعادة النّظر والتّكييف.

ومن ههنا احتاط الصّحابة في إطلاق الحرمة على هذا النّوع من التّقييد، وتصرّفوا في إثناء النّاس عنه بما يشبه أن يكون منعاً قضائيّاً لا ديانيّاً، أو هو في أقلّ أحواله معنىً من معاني الإرشاد والتّحذير.

وقد كان صنيع الصّحابة فتحاً على من بعدهم؛ فلولا فتحُهُم لبابِ تخصيصِ العموماتِ وتقييدِ الإباحاتِ بهذا النّوع من الاجتهاد؛ لما أقدمَ أحدٌ على أن يفعل فِعْلَهُمْ، ولكانَ إقدامُ المُقْدِمِ

(١) أخرجه أحمد في: «المسند»: (رقم: ٧٠٧).

على ذلك جُرأةً تَشْنَؤُهُ ومعرّةً تلحقه. ومن خلال التّعليلات الواضحة التي صرّح بها فقهاء الصّحابة في هذا النّوع من الاجتهاد؛ نجد العلماء فيما بعد قد أصّلوا مضمونَ «سدّ الذّرائع» تأسيساً على اجتهاد الصّحابة أنفسهم.

وفي هذا المعني يقول أبو الوليد الباجي رَحِمَهُ اللَّهُ مقرّراً حقيقة الذّرائع: «الذّرائع هي المسألة التي ظاهرها الإباحةُ ويُتوسّل بها إلى المحظور»[1]، ويقول الشّاطبيّ رَحِمَهُ اللَّهُ في تعريفها: «منعُ الجائز لئلّا يُتوسّل به إلى الممنوع»[2].

ويلاحظ أنّ مفهوم «سدّ الذّرائع» في اجتهاد كبار الصّحابة متأسّسٌ على حسم أسباب الفساد قبل حصوله، أي أنّه تدخّلٌ وقائيٌّ يبعثهم على سلوكه ما يجدونه من اختلالٍ في موازينِ الحقِّ بانحسارِ المعنى الاجتماعيّ من مفهوم الحقّ الفرديّ غالباً[3]، أو توقّعِ مفسدةٍ محقّقةٍ قد لا تفرّق في لحوقها بين الفرد والمجتمع.

ولئن كان نطاقُ الاستحسانِ قاصراً -في الأغلب- على دائرة الضّروريّات في اجتهاد الصّحابة؛ فإنّ قاعدة الذّرائع تمتدّ إلى سائر مراتب المقاصد بما فيها المكمّلات والتّوابع؛ وتفسير ذلك أنّ الاحتياط للضّروريّات إذا لم يبدأ منذ مرحلة التّلاعب بالتّكميليّات والتّحسينيّات؛ فإنّه سرعان ما يسري إليها التّفويت والإبطال مسرى

(١) إحكام الفصول: (٦٨٩-٦٩٠).
(٢) الموافقات: (٣/٢٥٧-٢٥٨).
(٣) السنوسي، اعتبار المآلات: (ص/٢٦٣).

النّار في الهشيم.

ذلك أنّ مبنى التّفاوت في مراتب الكلّيّات التّشريعيّة إنّما هو أن تصون كلّ مرتبة ما فوقها من المراتب كما يصون السّياجُ ما وراءه من الحمى؛ وفي هذا المعنى يقول الشّاطبيّ رَحِمَهُ اللَّهُ: «فالأمورُ الحاجيّةُ إنّما هي حائمة حول هذا الحمى؛ إذ هي تتردّدُ على الضّروريّاتِ تكمّلها؛ بحيث ترتفع في القيام بها واكتسابها المشقّات، وتميل بهم فيها إلى التّوسّط والاعتدال في الأمور؛ حتى تكون جاريةً على وجهٍ لا يميل إلى إفراط ولا تفريط..، وهكذا الحكمُ في التّحسينيّةِ؛ لأنّها تكمّلُ ما هو حاجيٌّ أو ضروريّ؛ فإذا كمّلتْ ما هو ضروريّ فظاهر، وإذا كمّلتْ ما هو حاجيٌّ؛ فالحاجيُّ مكمّلٌ للضّروريِّ؛ والمكمّلُ للمكمِّلِ مكمّل؛ فالتّحسينيّةُ إذاً كالفرعِ للأصل الضّروريّ ومبنيٌّ عليه»[١].

ثم يقول عن أثر العلاقة بين هذه الكلّيّات والمراتب: «كلّ واحدةٍ من هذه المراتب لمّا كانت مختلفةً في تأكُّدِ الاعتبار - فالضّروريّاتُ آكدها، ثم تليها الحاجيّاتُ والتّحسيناتُ، وكان مرتبطاً بعضها ببعض-؛ كان في إبطالِ الأخفِّ جرأةٌ على ما هو آكدُ منه، ومدخلٌ للإخلالِ به؛ فصارَ الأخفُّ كأنّهُ حمىً للآكد؛ والرّاتعُ حول الحِمَى يوشكُ أن يقعَ فيه، فالمُخلُّ بما هو مكمّلٌ كالمُخلِّ بالمكمّلِ من هذا الوجه»[٢].

(١) الموافقات: (٢/١٧-١٨).

(٢) المصدر نفسه: (٢/٢١).

ولا شكّ أنّ هذا الاحتياط للمصالح المعتبرة ثمرةٌ للملكة الاجتهاديّة الرّاسخة؛ التي ما بسقت أغصانها إلّا على بذرة الفهم المتمرّس بتصرّفات الشّريعة؛ ولقد قرّر العزّ بن عبد السّلام هذا المعنى بقوله: «ومن تتبّعَ مقاصدَ الشّرعِ في جلبِ المصالحِ ودرءِ المفاسدِ؛ حصلَ له من مجموعِ ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنّ هذه المصلحةَ لا يجوزُ إهمالها، وأنَّ هذهِ المفسدةَ لا يجوزُ قربانها؛ وإن لم يكن فيها إجماعٌ ولا نصٌّ ولا قياسٌ خاصٌّ؛ فإنّ فهمَ نفسِ الشّرعِ يوجبُ ذلك»[1].

* * *

(١) قواعد الأحكام: (٢/ ٣١٤).

المبحث الثّالث

مجالات الرّأي في الاجتهاد التّطبيقيّ

ويشتمل على أربعة مسالك:

- **المسلك الأوّل: الإجراء**
- **المسلك الثّاني: التّعديل**
- **المسلك الثّالث: التّأجيل**
- **المسلك الرّابع: الإيقاف**

تمهيد

يعتبر الاجتهادُ التّطبيقيُّ الميدانَ الفعليَّ للحُكم على بيان الأحكام صحّة وخطأً؛ ذلك أنّ الحكم بما هو خطابٌ تشريعيٌّ يقتضي أن يكون له مناطٌ فعليٌّ يتعلّق به، وأن يكون ذلك التعلّقُ مُوصِلاً إلى تحقيق مراد الشّارع الذي تضمّنه ذلك الخطاب.

وبما أنّ معقوليّة التّشريع تقومُ على أساس التّعليل في الأحكام؛ فإنّ من الثّابت بالاستقراء التّامّ أنّ عللَ الأحكامِ يعتريها التّغيّرُ والدّورانُ والانتقالُ بين المَحَالّ؛ لا بمعنى تبدّل الشّرائع والأحكام؛ ولكن بمعنى تجدّد نوعيّة تلك الأحكام بحسب تغيّر المعنى الذي قرّر خطابُ الشّارع ضرورةَ مراعاته والدّوران معه عند التّصرّف والامتثال.

ومن ههنا تنهض الضّرورة لتجديد الاجتهاد في كلّ القضايا التي انبنت على مناطات متبدّلة حسبَ اقتضاء المصلحة أو العرف؛ بما يحقّق المعنى الذي ربط به الشّارع الحكمَ وبنى عليه التّكليف.

في ضوء هذا البيان-: تتحدّد وظيفة الاجتهاد التّطبيقيّ بكونها بذلاً للوسع في سبيل المطابقة بين الحكم الشّرعيّ وبين الواقع الفعليّ؛ بما يضمن تحقيق أهداف الحكم وغايات واضعه سبحانه.

وهذا ما يجعل للاجتهاد التّطبيقيّ خصوصيّةً بالغةً، ويحيطه بهالةٍ من الخطورةِ تستدعي حذراً وتدقيقاً قبل الإقدام عليه،

وتتطلّبُ حساسيةً عاليةً في التّعامل مع قضاياه؛ نظراً لقيام الاحتمال الكبير بوقوع الخطأ فيه والغلط في تكييفه.

ومن الطّبيعيّ أن يكون ذلك الخطأُ في التّطبيق مُفوّتاً للمصلحة والعدل المقصودين من تشريع الأحكام؛ ذلك أنّ الأحكام -بما هي وسائل- لم تأخذ اعتبارها وقُدسيّتها إلّا من النّصوص التي قرّرتها ومن المقاصد التي شُرعت لتحقيقها؛ وهو الأمر الذي دفع فقهاء الشّريعة إلى تقرير كون الفتوى تتغيّر بحسب الأزمنة والأمكنة والأشخاص والأحوال والأعراف والنّيّات؛ نظراً لكون تلك الموجبات المذكورة أوعيةً للمصالح المعتبرة والغايات القاطعة.

وقد قرّر ابن القيّم رَحِمَهُ ٱللَّهُ هذا المعنى في فصلٍ كاملٍ قال في أوّله: «هذا فصلٌ عظيمُ النّفع جدّاً؛ وقع بسبب الجهل به غلطٌ عظيمٌ على الشّريعة؛ أوجبَ من الحرج والمشقّة وتكليف ما لا سبيل إليه ما يُعلمُ أنّ الشّريعة الباهرة التي في أعلى رتب المصالح لا تأتي به؛ فإنّ الشّريعة مبناها وأساسها على الحكم ومصالح العباد في المعاش والمعاد، وهي عدلٌ كلّها ورحمة كلّها، ومصالح كلّها، وحكمة كلّها، فكلّ مسألةٍ خرجت عن العدل إلى الجور، وعن الرّحمة إلى ضدّها، وعن المصلحة إلى المفسدة، وعن الحكمة إلى العبث؛ فليست من الشّريعة وإن أُدخلت فيها بالتّأويل»[1].

ولئن كان هذا التّغيّر معنى قد يركبه كلُّ من شاء التّلاعب

---

(١) إعلام الموقّعين: (٣/ ١١).

بالشّريعة؛ فإنّ من الواجب تقريرَ حقيقةٍ مطّردة؛ وهي أنّ هذا التّغيّرَ ليس وضعاً للمشروعيّةِ في مَهَبِّ الرّيح؛ وإنّما هو وقوفٌ مع العلل والمناطات التي أحالت عليها النّصوص نفسها؛ إما بصياغاتها المباشرة، وإمّا بمعقولها الذي حدّد العلماءُ مسالكَ تعيينه وطُرُقَ الوصول إليه.

على أنّ مسالك الاجتهاد التّطبيقيّ التي سيأتي بيانها تقوم - علاوةً عن أصل التّعليل- على مسلك الشّريعة في تصريف الأحكام؛ وذلك أنّها نهجتْ في البيان طريقين اثنين: التّقرير والتّغيير.

وقد أفاض الشّيخ ابن عاشور في بيان هذين النّهجين؛ وقرّر أنّ التّقرير إنّما هو الإبقاء على أحوالٍ صالحةٍ قد اتّبعها النّاس؛ وهي الأحوال المعبّر عنها بالمعروف، أمّا التّغيير فهو تبديل الأحوال الفاسدة وإعلان فسادها(١).

وإمعاناً منه رَحِمَهُ اللَّهُ في البيان؛ نبّهَ على أنّ «التّغيير قد يكون إلى شدّة على النّاس رعياً لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيفٍ إبطالاً لغلوّهم؛ مثل تغيير اعتداد المرأة المتوفّى عنها زوجها من تربّص سنةٍ إلى تربّص أربعة أشهر وعشراً؛ إذ لا فائدة فيما زاد على ذلك، إذ التربّصُ لا تظهر منه فائدة للميّت ولا للمرأة إلّا لحفظ نسب الميّت لو ظهر حمل، وتلك المدّة كافية لظهور الحمل وتحرّكه، وكذلك تغيير حكم الإحداد بتهذيبه؛ إذ كانت المرأة في

(١) مقاصد الشّريعة الإسلاميّة: (ص/١٠٢).

الجاهليّة المتوفّى زوجها تلبسُ شرّ الثّياب وتمكث في حفش -وهو بيت حقير-، ولا تتنظّف ولا تتطيّب مدّة سنة؛ فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلّا الأسود، ولا تتطيّب ولا تكتحل مدّة أربعة أشهر وعشر»[١].

ثم يقول مبيّناً خطورة نهج التّغيير: «ومن حكمة التّغيير الحرص على المحافظة عليه؛ لأنّه يتطرّقه التّساهل من طرفيه؛ فإن كان تغييراً إلى أشدَّ تطرّقه طلبُ التّفصّي منه، وإن كان إلى أخفّ تطرّقه توهّمُ أنّ تخفيفه عذرٌ للأمّة في نقصه»[٢].

ولئن كان هذا التّغيير الذي نهجه الشّارع نسخاً للأوضاع السّابقة وانقلاباً على الأعراف التّشريعيّة القائمة قبل مجيئه؛ فإنّ التّغيير الذي جرى عليه مجتهدو الصّحابة ليس بذلك المعنى؛ لأنّ سلطة التّغيير الحقيقيّ لا يملكها إلّا الشّارع نفسه؛ فهو صاحب الأمر من قبل ومن بعد؛ ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى رَفَعَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ بِغَيۡرِ عَمَدٖ تَرَوۡنَهَاۖ ثُمَّ ٱسۡتَوَىٰ عَلَى ٱلۡعَرۡشِۖ وَسَخَّرَ ٱلشَّمۡسَ وَٱلۡقَمَرَۖ كُلّٞ يَجۡرِي لِأَجَلٖ مُّسَمّٗىۚ يُدَبِّرُ ٱلۡأَمۡرَ يُفَصِّلُ ٱلۡأٓيَٰتِ لَعَلَّكُم بِلِقَآءِ رَبِّكُمۡ تُوقِنُونَ ۝٢﴾[٣].

بل الذي يصدق على اجتهاد الصّحابة من معاني التّغيير؛ إنّما هو تبديلُ صورةِ الحكم لا حقيقته؛ وذلك دورانٌ مع العلّة التي أُنشئ الحكم بناءً عليها؛ كما إذا قيل للمدرّس: كافئْ بهذه الجائزة

(١) المصدر نفسه: (ص/١٠٢).
(٢) المصدر نفسه: (ص/١٠٢).
(٣) [سورة الرعد: ٢].

تلاميذَك النّاجحين، ثم كان من أمره أن حجبَ الجائزة عنهم جميعاً حين لم ينجح أحد؛ فإنّه ساعتئذٍ لم يفتئتْ على الآمرِ بالجائزة؛ وإنّما حقّق مرادَ الآمرِ وإن تخلّفَ الإعطاءُ وحُجِبَتِ الجائزة.

وإذا أجال المتأمّل نظره في تشخّصات التّقرير والتّغيير؛ وجد التّقريرُ قائماً على معنى إجراءِ الأحكام على صورتها عند تجرّدها عن العوارض، ووُجد التّغيير متفصّياً عن مسالك ثلاثة هي: التّعديل، والتّأجيل، والإيقاف.

وفيما يلي تفصيل لهذه المسالك الأربعة؛ مع شواهدها من اجتهادات الصّحابة رضي الله عنهم:

المسلك الأوّل

الإجراء

يقصد بالإجراء تطبيق مقتضى الحكم على وفق ما قرّره النّصّ التّشريعيّ صورةً ومعنى؛ بمعنى الاحتفاظ بالحكم المجرّد على حالته دون أيِّ إضافةٍ أو تعديلٍ، ثم تنزيله على مَحَالِّهِ على النّحو المتبادر من ظاهره(١).

ويُعتبر الإجراءُ الصّفةَ الغالبةَ على الأحكام التّشريعيّة؛ لأنّ أكثرها مُرَاعىً فيه معنى الدّوامِ والاطّرادِ في الأزمان والأحوال؛ إمّا لانتهائه في اليُسر والسّهولة وارتفاع الحرج؛ وإمّا لقيامه على معنى

(١) ويرجع معناه حينئذ إلى «تطبيق الحكم كملاً، وبسائر متعلّقاته»؛ وهو راجع إلى عدم التّعليل حيناً، وإلى إيثار مقتضى الظّاهر أحياناً أخرى.

التّسليم والتّعبّد كما في العبادات والمقدّرات وما في معناها.

ورغم اشتمال هذه الأحكام على أنواعٍ من التّخفيفات وضروبٍ من التّيسير؛ إلّا أنّ ذلك ناشئٌ عن إرادة الشّارع في تولّي التّخفيف فيها بنفسه حتى لا يتلاعب النّاس بها، وتصبحَ عُرْضَةً لتصرّفِ الميول والأهواء؛ وهذا الصّنفُ يشملُ سائرَ الرّخص المشروعة.

ويبدو أنّ أنواعَ الرّخص المنصوصة ألصقُ بمعنى الاقتضاء الأصليّ منها بالاقتضاء التّبعيّ[1]؛ لأنّ الأخيرَ مُلاحظٌ فيه العوارضُ التي تطرأ بعد عصرِ التّشريع؛ ممّا يرجعُ تقديرُ حُكمِهِ إلى أهل الاجتهاد والفقه في أيِّ عصرٍ كان.

وتحت التّأثير العقديّ الهائل الذي أحدثه الإيمانُ في نفوس الصّحابة؛ فقد ضربوا أروعَ الأمثلة في القيام بإجراء الأحكام وتنفيذ التّشريعات، وأبانوا عن أمانةٍ بالغةٍ في المحافظة على ما استحفظوه من تشريعات وأحكام، وتواردوا على منهجٍ واحدٍ في الوقوف مع الأوامر والنّواهي، وتصديقها بالفعل والقول والحال؛ مع

(١) الاقتضاء الأصليّ: هو الحكم الشّرعيّ الأصلي المجرّد عن ملاحظة العوارض والظّروف الخاصّة، أمّا الاقتضاء التّبعيّ فهو الحكم الشّرعيّ الذي لوحظ فيه ما يحيط بالحادثة أو بالمكلّف من عوارض وملابسات خاصّة وظروف تقتضي تكييفاً خاصّاً يختلف عن الحكم الأصليّ؛ وذلك لحاجة محلّ الحكم إلى تخفيف أو تعديل أو ما في معناهما؛ حتى لا يؤدّي إجراء الحكم الأصليّ إلى نقيض مقصود الشّارع من تشريعه ابتداء؛ فالاقتضاء الأصليّ تشريع ابتدائيّ، والاقتضاء التّبعي تشريع استثنائيّ.

ينظر في معنى هذين النّوعين: الموافقات للشّاطبي: (٣/ ٧٨-٧٩).

استصحاب الشّعور بالخوف والحساسية البالغة من التّقصير والتّقاعس.

ومن الشّواهد التي تؤكّد هذه الأمانة في التّنفيذ؛ مصير الصّحابة الكرام ﷺ في خلافة أبي بكر الصديق ﷺ إلى قتال أهل الردة؛ عملاً بالأصلِ القارِّ في حُكم الارتداد عن الدّين والنُّكوصِ عن أحكامه وتشريعاته؛ فقد روى أبو هريرة ﷺ قال: «لما توفّي رسول الله ﷺ وكان أبو بكر ﷺ - وكفرَ من كفرَ من العرب -؛ فقال عمر ﷺ: كيف تقاتل النّاس وقد قال رسول الله ﷺ: (أمرتُ أن أقاتل النّاس حتى يقولوا لا إله إلّا الله؛ فمن قالها فقد عصم منّي ماله ونفسه؛ إلا بحقّه وحسابه على الله)؟ فقال: والله لأقاتلنّ من فرّق بين الصّلاة والزّكاة؛ فإنّ الزّكاة حقّ المال؛ والله لو منعوني عناقاً كانوا يؤدّونها إلى رسول الله ﷺ لقاتلتهم على منعها! قال عمر ﷺ: فوالله ما هو إلّا أنّ قد شرح الله صدر أبي بكر ﷺ فعرفتُ أنّه الحقّ»[1].

فرغم أنّ كثيراً من الصّحابة حاولوا إثناءَ أبي بكر ﷺ عن قتال مانعي الزّكاة؛ خشيةَ أن يزيد ذلك في أُوَارِ الفتنة التي أعقبتْ وفاةَ النّبيّ ﷺ، وحرصاً منهم على دفع المفاسد التي تُتوقّع من إعلانِ الحربِ على مانعيها، وتفصّياً من عاقبةِ اجتماع كلمةِ الأعراب والقبائل على قتال المؤمنين في حاضرة الخلافة: إلّا أنّ أبا بكر ﷺ

(١) أخرجه البخاري: (رقم: ١٣١٢): كتاب الزّكاة، باب وجوب الزّكاة، ومسلم: (رقم: ٢٩): كتاب الإيمان، باب الأمر بقتال النّاس حتى يقولوا لا إله إلّا الله.

حسمَ هذه التّوجّساتِ كلَّها في مجلس الشّورى، واستطاع إقناع المتردّدين -ومنهم عمر ﷺ- بضرورة إجراء الحكم المتعلّق بقتال من امتنع عن أداء ركن من أركان الإسلام، وكان الخير فيما ذهب إليه رضي الله عنه.

ومن شواهده أيضاً إنفاذ جيش أسامة بن زيد ﷺ؛ فقد اعترض أكثر أصحاب رسول الله ﷺ بعد وفاته على أبي بكر ﷺ في إصراره على إنفاذ جيش أسامة إلى الرّوم؛ خشية أن تتتايعَ قبائلُ الأعراب على قتالِ من سيبقى في المدينة من المسلمين؛ ومن ضمن ما جاء في القصّة أنّ عمر بن الخطّاب ﷺ قال لأبي بكر: «يا خليفة رسول الله! إنّ العربَ قد ارتدّت على أعقابها كفّاراً كما قد علمت، وأنتَ تريدُ أن تُنْفِذَ جيشَ أسامة! وفي جيشِ أسامةَ جماعةُ العربِ وأبطالُ النّاس؛ فلو حَبَسْتَهُ عندكَ لَتَقَوَّيْتَ به على من ارتدّ من هؤلاء العرب؟! فقال أبو بكر: لو أنّي علمتُ تأكلني -وفي رواية: تَخَطَّفُنِي الطّير- في هذه المدينةِ لأُنْفِذَنَّ جيشَ أسامةَ كما قال ﷺ: (أَمْضُوا جيشَ أسامة)؛ فلن يُصيبنا إلّا ما كتبَ الله لنا».

قال أبو هريرة ﷺ -راوي القصّة-: «فوجّه أسامةَ؛ فجعل لا يمرُّ بقبيلٍ يريدون الارتدادَ إلّا قالوا: لولا أنّ لهؤلاء قوّةً ما خرجَ مثلُ هؤلاءِ مِنْ عندِهم؛ ولكن ندعهم حتى يلقوا الرّومَ؛ فلقوا الرّومَ فهزموهم وقتلوهم ورجعوا سالمين؛ فثبتوا على الإسلام!»[(١)].

(١) القصّة أخرجها الطّبري في «الرّياض النّضرة»: (٢/ ٤٧-٤٨)، وقال: «خرجه أبو عبيدة في كتاب الأحداث، وأبو الحسن علي بن محمّد القرشيّ في كتاب الرّدّة =

إذ رغم ما كان يتهدّد وضع المسلمين في المدينة من مخاطر فيما لو خرج أكثر جنود المسلمين إلى قتال الرّوم؛ إلّا أنّ أبا بكر ﵁ رأى بنور البصيرة أنّ أنّ وراءَ إصرارِ النّبيّ ﷺ على إنفاذ الجيش مصالحُ أعظمُ ممّا انتهى إليه نظرُ الصّحابةِ في ذلك الموقفِ الحرج. وقد حصل فعلاً ارتداعٌ كبيرٌ في نفوس كثيرٍ من القبائل التي كانت تحيط بالحجاز؛ وكان في نيّتها الانقضاض على أهل المدينة إذا انهزم جيش المسلمين أمام الرّوم؛ وكانت مصلحةُ إجراءِ الحكمِ أعظمَ بكثيرٍ ممّا لو تُرخّص بتأجيله أو تعديله.

* * *

= والفُتوح، والفضائليّ الرّازيّ، والملّا في سيرته»، وبنحوه في «الطّبقات الكبرى» لابن سعد: (٤/٦٧).

المسلك الثّاني

التّعديل

يراد بالتّعديل الجمع في تطبيق الأحكام بين المحافظة على صيغها المجرّدة الأولى قبل طروء العوارض؛ وبين العدول إلى نوعٍ من الاستثناءِ الجزئيّ والظّرفيّ؛ يُناسب خصوصيّات تلك الحادثة بما يحقّق العدل والمصلحة فيها(١).

وهذا المسلك يحمل مضموناً مشتركاً بين الاقتضائين الأصليّ والتّبعيّ؛ فمن حيثُ الاقتضاءُ الأصليّ-: نجدُ المحافظةَ على الأحكام المجرّدة قبل الإضافات الطّارئة متقرّرةً وقائمةً أثناء مرحلةِ التّطبيق؛ إمّا نظراً لقلّة العوارض والمستجدّات المعتبرة، وإمّا أنّه لا وزنَ لما استجدّ من الزّوائد العارضة لمحلّ الحكم؛ لكونها تافهةً، أو لعدم تأثيرها في مناط الحكم تقريراً أو تغييراً.

أمّا من حيث الاقتضاء التّبعيّ؛ فإنّ جانباً من جوانب الحكم قد اعتوره بعضُ التّبدّلِ أوجبَ إعادةَ النّظرِ في تكييفه بما يتناسبُ مع الحكمِ الأصليّ؛ حتى لا يتسرّب الاختلالُ إلى جملة الحكم،

(١) ويكون مفهومه الدقيق حينئذ: «تطبيق الحكم مع رعاية لما تقتضيه علته من زيادة أو نقص في الحال أو الوصف»، يراجع:
السّنوسي، اعتبار المآلات: (ص/ ٤٢٠).

وحتى لا يُراعى جانبٌ على حسابِ الجانبِ الآخر؛ ممّا يعرّض الحكم إلى انتقاضٍ جزئيٍّ أو كلّيٍّ.

وبالرّجوع إلى الشّواهد المأثورة عن الصّحابة ﷺ نجد أنّهم سلكوا هذا المسلك، وقاموا بما يمكنُ تسميتُه «التنسيق بين مقتضيات الأحكام الأصليّة والاقتضاءات التّبعيّة» عن طريق المحافظة على أصلِ تشريعِ الحكمِ وإجرائه على مقتضاه، مع استحداثِ مقتضياتٍ جزئيّةٍ تُضافُ إلى مكوّناتِ الحكم الأصليّ حتى لا يؤدّي إجراؤه الآليُّ إلى مآلاتٍ ممنوعةٍ لا يقصدها المشرّع من تشريع الحكم ابتداء.

وأهمّ أشكال التّعديل التي عمد الصّحابة إلى استحداثها وإجراء القضايا على وفقها اثنان: التّضييق، والتّوسيع:-

١-: أمّا التّضييق فيقوم مضمونه -من خلال اجتهادات الصّحابة- على استحداث قيود تضبط بها الحقوق والإباحات؛ على نحو لا يرفع حقيقتها كلّها إلّا أنّه يحدّ من الإطلاق الذي كانت تنعت به، وذلك بناء على ما يقضي به واجب المحافظة على المقاصد الجوهريّة التي يقوم عليها التّشريع؛ إذا هي تعرضت للإهدار والتّفويت تحت ستار إجراء الأحكام الشّرعيّة الثّابتة.

ومن شواهد هذا التّضييق قصّة الضحاك بن خليفة؛ حيث ساق خليجاً من العريض؛ فأراد أن يمرّ به في أرض محمّد بن مسلمة، فأبى محمّد؛ فقال له الضّحّاك: لِمَ تمنعني؟ وهو لك منفعة؛ تشرب به أوّلاً وآخراً، ولا يضرّك! فأبى محمّد؛ فكلّم فيه الضّحّاك عمر

بن الخطّاب ﷺ؛ فدعا عمر محمّد بن مسلمة، فأمره أن يخلّي سبيله، فقال محمّد: لا واللهِ! فقال عمر: والله لَيَمُرَّنَّ به ولو على بطنك؛ فأمره عمر أن يمرّ به؛ ففعل الضّحّاك(١).

فرغم أنّ محمّد بن مسلمة قد تمسّكَ بحقٍّ مشروعٍ بالأصل - وهو أن يكون مُطلقَ التّصرّفِ في حدود ملكيّته الخاصّة، ولا يأذنَ لأحدٍ أن تمتدّ يده إلى قربانها-؛ إلّا أنّ عمر ﷺ لاحظ أنّ إطلاقيّةَ التّصرّف في الحقّ الخاصّ ههنا تُناقضُ مقصودَ الشّارع من انتظام المصالح العامّة في المجتمع على أحسن حال، وقد تعرّض بعضُ أفراده لحرجٍ قد ينسفُ مصلحته من أساسها، ويقضي على ملكيّته بالتّعطيل والكساد؛ بينما تتوقّف إزالته ورفعه على إذن محمّد بن مسلمةَ بإمرارِ غديرٍ صغيرٍ على بُستانه أو أرضه؛ ولم يكن منه عند امتناع محمّدٍ إلّا أنّ فرضه عليه كرهاً؛ بموجب السّلطان الذي يحقّ لوليّ الأمرِ أن يكبحَ به جماحَ الجامحين وتعنّتَ المتعنّتين، ووَضَعَ على حرّيّة تصرّفه المطلقة في ملكه قيوداً توجّهُ استعمالَ الحقّ وتُقيّدُ خاصّيّةَ الإطلاق فيه.

ومن أمثلة التّضييق أيضاً تضمين أصحاب الدّوابّ عمّا تتلفه، وذلك أنه ورد عن عمر ﷺ من أنه حكم بالدّية على من أجرى فرسه؛ فوطئ في طريقه إنساناً فقتله؛ فقد روى مالك رحمه الله ذلك

---

(١) أخرجه: مالك في «الموطّأ»: (رقم: ١٤٣١): كتاب الأقضية، باب القضاء في المرفق، والبيهقيّ في «السّنن الكبرى»: (٦/ ١٥٧)، والشّافعيّ في «المسند»: (ص/ ٢٢٤)، وسنده صحيح كما في فتح الباري: (٥/ ١١١).

فقال: «وقد قضى عمر بن الخطّاب في الذي أجرى فرسه بالعقل»[(١)].

ورغم أنّ الأصل المقرّر في السّنّة هو أنّ ما تُتلفه الدّابة عند سيرها هدر؛ لقوله ﷺ: «جرحُ العجماء جبار»[(٢)]؛ إلّا أنّ عمر رضي الله عنه رأى أنّ هذا الحكمَ لو بقي على حاله لاتّخذه كلُّ من أراد الإضرارَ بخصمٍ أو الانتقامَ من أحدٍ مطيّةً لتنفيذِ ما يريد؛ ولأصبحَ انتفاءُ الضّمانِ عمّا تُفسده البهائمُ باباً من أبواب الفساد يَلِجُهُ كلّ فاسد أو صاحب خصومة. ودفعاً لهذا المآل المحذور عمد عمرُ إلى تقييدِ الحكم الأصليّ؛ بإبقاء عُمومه على تناولِ الدّوابّ التي ليس معها راكبٌ أو سائقٌ أو قائدٌ، وقيّد ارتفاع المسؤوليّة عمّا تُحدثه بما إذا كان جَرْيُهَا من تلقاء نفسها، ولم يكن عن تحريضِ أيِّ راكبٍ أو سائقٍ؛ وهذا ما يقضي به العدل والإنصاف؛ خاصّة عند فساد الزّمان وضعف الوازع.

ويُلاحظُ في فعلِ عمرَ رضي الله عنه أنّه لم يوقف الحكمَ الواردَ في السّنّة تماما؛ بل أبقى عمومه على الدّوابّ التي ليس معها صاحب، ووضع الضّمانَ على كلّ صاحبِ دابّةٍ أو بهيمةٍ أحدثتْ جنايةً وهو معها.

ولوضوح معنى العدل في تصرّف عمر واجتهاده؛ فإنّ جمهور

(١) الموطّأ: (رقم: ١٥٦٠): كتاب العقول، باب جامع العقل.
(٢) أخرجه البخاري: (رقم: ٦٤٠١): كتاب الديات، باب المعدن جبار والبئر جبار، ومسلم: (رقم: ٣٢٢٦): كتاب الحدود، باب جرح العجماء والمعدن والبئر جبار.

الفقهاء من بعدُ قد أخذوا بمقتضاه، ولم يتمسّك بظاهر حديث أبي هريرة السّابق إلّا الظّاهريّة[(١)].

٢-: أمّا التّوسيع فترجع حقيقته إلى تعديل بعض مضامين الحكم أو قيوده بما يضمنُ تحقّق ما تغيّاهُ تشريعُ ذلك الحكم بعينه؛ وغالباً ما يكون هذا التّعديلُ مدّاً لنطاقِ الحكمِ كي يشملَ إضافاتٍ أخرى؛ تتّحد في المعنى والجوهر مع المضمون الذي قرّره النّصّ الوارد في ذلك الحكم.

وتفيد الشّواهد المأثورةُ عن مجتهدي الصّحابة أنّهم كانوا يتّجهون رأساً إلى العلل التي يقوم عليها تشريع الأحكام؛ ليرتّبوا على إثبات عمومها توسيعَ نطاقها حين دُعُوِّ الحاجة العامّة إلى ذلك؛ من باب الاستناد إلى توسيع الوعاء البيانيّ للنّصّ عن طريق معقوله العامّ.

ومن هذه الشّواهد أنّ الأصل في تقدير الدّيةِ أن تكونَ بالإبلِ؛ وأن تُضربَ على العاقلة؛ فلمّا ولي عمر بن الخطّاب ﷺ وجرّبَ إجراء هذا الحكم على أصله-: وجدَ أنّ بعض النّاس لا يملكون الإبل ولا يقدرون على شرائها؛ إما لأنّ مكانهم من رُقعةِ الدّولة لا تُوجدُ به إبل؛ وإمّا لقلّتها ونُدرة التّوفُّرِ على تربيتها؛ ولمّا كانت مطالبتهم بدفع الدّية إبلاً -على الأصل- مُوقعةً لهم في الحرج والضّيق؛ أعاد عمر ﷺ النّظر في تقويمها؛ وخرج بتعديلٍ جزئيٍّ

---

(١) ابن حزم، المحلى: (١٤٦/٨)، وبلتاجي، منهج عمر في التّشريع: (ص/٤٠٤)، والبرهاني، سد الذرائع: (ص/٥٣٨).

يتضمّنُ الإبقاءَ على الأصل متى أمكن ذلك؛ مع التّخفيف على من لا يملكون الإبلَ بقبول الدّيةِ منهم مقوّمةً بما يروجُ بينهم من أنواع المال.

وفي بلاغات مالك رَحِمَهُ ٱللَّهُ : «أن عمر بن الخطّاب قوّم الدّية على أهل القرى؛ فجعلها على أهل الذّهب ألَف دينار، وعلى أهل الوَرِقِ اثني عشرَ ألفَ درهم؛ قال مالك: فأهل الذّهب أهل الشّام وأهل مصر، وأهل الوَرِقِ أهلُ العراق»[1].

وكما عدّل عمر رضي الله عنه في نوعيّة المدفوع في الدّية؛ عدّل أيضاً في حقيقة الدّافع؛ حين جعل مضمون العاقلة غيرَ قاصرٍ على القبيلةِ أو العصبية-: بل أدخلَ فيه أهلَ الدّيوان ومن في حكمهم إذا كانت النّصرة بينهم قائمة؛ تأسيساً على معنى العاقلة أصالةً؛ وقد كانت قائمةً على أساس التّناصر بسبب اللّحمة النّسبيّة وآصرةِ القرابة في الدّم؛ ولمّا اتّسعت رقعة الدّولة؛ ووُجدت فيها شعوبٌ ليس لقرابةِ النّسبِ عندها قيمةٌ وشأن؛ وربّما كان أحدهم يجهلُ بني عمّه وهم عشيرته الأقربون؛ فإنّ عمر رضي الله عنه أراد أن يُعَدِّيَ معنى التّخفيفِ إلى نطاقٍ أوسع؛ بجامعِ المعنى العامّ الذي توخّاه الشّارعُ عند تشريع الحكم الأصليّ.

ويُلاحظ أنّ هذا التّصرّفَ من عمرَ كان تقديراً للأصلح للمسلمين بعد معرفة المقصد؛ دفعه إلى البحث عن أمثلِ الوُجوهِ لتحقيقه لمّا وجدَ أنّ إجراءَ الأصلِ يُوقعُ في الحرج؛ فحكّمَ

(١) مالك، الموطّأ: (رقم: ١٥٤٨): كتاب العقول، باب العمل في الدّية.

الاقتضاءَ التبعيَّ تعليلاً بتغيّر الحال.

على أنّ هذا التّصرّف الاجتهاديّ ليس فيه معنى الإلغاء أو إيقاف الحكم بأيّ حال؛ بل نجده قائماً على معنى «التّنويع» أي المحافظة على الواردِ مع إشراكِ أنواعٍ أخرى تُشاركه في الجنس؛ توسيعاً للأفق البيانيّ الذي تكفّلتْ به غايات التّشريع ولوازم دلالاته.

بل إنّ ثمّةَ شكلاً آخر من أشكال التّعديل نجده في غير هذه المراسم والأحكام؛ ونجده قد ارتبط بقضايا الوسائل من حيث تكييفُها وتجديدُ نُظُمِهَا القديمة؛ فقد كان النّبيّ ﷺ - مثلاً - يعتمد في إقامة فريضة الجهاد على تحريض المؤمنين واستنهاضهم إذا تحرّكت نُذُرُ القتالِ ونُسِجَتْ راياتُه. ولم يكن في عهده المبارك ﷺ حاجةٌ إلى تدوين الدّواوين وعسكرة الجيوش المحترفة -: إلى أن مسّت الحاجةُ إلى ذلك في عهد عمرَ بن الخطّاب رضي الله عنه؛ فعمدَ إلى استحداثِ ذلك ضمنَ ما استحدثه من مَنَاَظِمَ وإيالاتٍ؛ حرصاً على حماية الحوزة ورعاية المصالح العامّة[1].

وفي هذا الصّدد يقول إمام الحرمين رحمه الله: «وكان رسول الله ﷺ في زمنه لا يُدَوِّنُ ديواناً، ولا يجرّدُ للجهاد أعواناً؛ إذ كان

(١) راجع تفاصيل استحداث هذه النّظم في:
الطّبقات الكبرى لابن سعد: (٣/ ٢٩٦)، وتاريخ ابن جرير: (٥/ ٢٢)، والكامل لابن الأثير: (٣/ ٣١)، والأموال لأبي عبيد: (ص/ ٢٢٤)، وفتوح البلدان للبلاذري: (١/ ٦٣٠-٦٣١).

المهاجرون والأنصار يخفّون إلى ارتسامِ أوامره من غيرِ أناةٍ واستئخار، وانقرض على ذلك زمن خلافة الصّدّيق. ثم لمّا انتهت النّوبة إلى عمر بن الخطّاب ﷺ جنّد الجنود، وعسكر العساكر، ودوّن الدّواوين؛ وصارت سيرته وإيالته أسوةَ العالمين إلى يومِ الدّين»[١].

* * *

(١) غياث الأمم: (ص/١٧٨).

المسلك الثّالث

التّأجيل

قد لا تصدقُ حقيقةُ التّغيير على هذا المسلك؛ وذلك لأنّ الحكمَ فيه يُطبّقُ كَمَلاً دون أن يعتريه أيُّ نقصانٍ كُلّيّاً كان هذا النّقصانُ أو جزئيّاً؛ غير أنّ معنى التّغييرِ قد سرى إليه من ناحية تأخير التّنفيذ عن وقته؛ والتّأخيرُ لونٌ من ألوانِ التغيير؛ وإن لم يَخْلُصْ هذا التّغييرُ إلى جوهرِ الحكم ومضمونه.

وعلى هذا؛ فالتّأجيلُ هو تأخيرُ امتثالِ التّكليفِ أو تنفيذِ الحكم إلى وقتٍ لاحقٍ لوقته الأصليّ؛ نظراً لوجود عوارضَ معتبرةٍ تقتضي التّأخير؛ حتى لا تضيع مصلحة الحكم، ولا يتخلّف المقصد الذي استهدفه الشّارع من وضع التّشريع[١].

فالتّأجيل إذن:- استثناءٌ ظرفيٌّ يلجأ إليه المجتهد؛ بحيث إذا زال الموجبُ للتّخفيف رجع الحكم إلى أصله الأوّل.

ويستمدّ التّأجيلُ مشروعيّته من الرّخص المشروعة والتّخفيفات المنصوصة؛ فإنّ كثيراً منها لُوحظَ فيه التّيسيرُ من جهة الوقت؛ بحيث شُرعت فيها وجوهُ القضاء والنّقل تخفيفاً ورفعاً للضّيق؛ كما

(١) وعلى هذا يرجع مفهوم التأجيل إلى «تأخير التّنفيذ»، يراجع: شلبي، تعليل الأحكام: (ص/٣٧).

في قضاء العبادات عند تعذّر أدائها في أوقاتها، وكما في صنوف الكفّارات والمطالبات التي في معناها.

ومن شواهد التّأجيل في اجتهادات الصّحابة ما ورد من تظاهرهم على تأخير إقامة الحدود في أرض العدوّ؛ قياساً منهم على تأخير قطع يد السّارق في السّفر؛ وقد سبق ذكر الآثار المتعلّقة بذلك.

وقد روى القاضي أبو يوسف صاحب أبي حنيفة -عليهما رحمة الله- في سياق القصّة أنّ زيد بن ثابتٍ ﷺ قال: «لا تُقام الحدود في دار الحرب مخافةَ أن يلحق أهلها بالعدوّ»[1]، حيث علّله بأنّ الجاني قد تلحقهُ حميّةُ الشّيطان وطلب السّلامة فيفرّ إلى الكفّار.

ورغم أنّ هؤلاء الصّحابة اختلفوا في تعيين علّة هذا التّأجيل؛ إذ منهم من جعلها المخافة من أن تأخذ المحدودَ العزّةُ بالإثم فيلحق بالكفّار؛ وهم عمر بن الخطّاب وزيد بن ثابت، ومنهم من جعلها الخوف من أن يعلم العدوّ بأنّهم أذلّوا أميرهم بإقامة الحدّ

(١) أخرجه: أبو يوسف في «الرّدّ على سير الأوزاعي» (١/ ٨١)؛ والبيهقيّ في «السّنن الكبرى» (١٣/ ٤١٥)، وسنده وإن كان لا يخلو من مقال؛ إلّا أنّه يتأيّد بما أخرجه البيهقيّ في «السّنن الكبرى» (١٣/ ٤١٥)، وأبو يوسف في «الرّدّ على سير الأوزاعيّ»: (١/ ٨١)، وسعيد بن منصور في «السّنن»: (٢/ ٢٣٥)، وابن أبي شيبة في «المصنّف»: (٥/ ٥٤٩) عن حكيم بن عمير أنّ عمر ﷺ كتب إلى عمير بن سعد الأنصاريّ ﷺ وإلى عمّاله: «ألّا يقيموا حدّاً على أحدٍ من المسلمين في أرض الحرب حتى يخرجوا إلى أرض المصالحة»، ولفظ ابن أبي شيبة: «حتى يطلع على الدّرب لئلّا تحمله حميّة الشّيطان أن يلحق بالكفّار».
وانظر إن شئت: نصب الرّاية للزّيلعيّ (٣/ ٣٤٣).

عليه؛ فيطمع فيهم ويتجرّأ عليهم؛ وهم حذيفة بن اليمان وأبو مسعود، إلّا أنّ هؤلاء جميعاً اتّفقوا على ضرورة تأجيل الحكم؛ التفاتاً إلى معنىً معتبرٍ؛ وهو ما يلحق المسلمين من الضّرر بإقامة الحدّ في أرض العدوّ[1].

* * *

(١) محمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٧٠-٧١).

المسلك الرّابع

الإيقاف

تأسيساً على ما استقرّ في العقيدة الإسلاميّة من أصولٍ ومقرّرات؛ فإنّه لا يُراد بالإيقاف الذي نهجه الصّحابةُ الافتئاتَ على الشّارع والجرأة على أحكام التّشريع بتعطيلها؛ على النّحو الذي تجرّأت عليه العلمانيّة المعاصرة؛ لأنّ تصرّفها قائمٌ على فلسفةٍ تعتبر التّمرّدَ على سلطان الشّريعة والدّوسَ على المقدّسات والقيم العليا تقدّماً وتحضّراً؛ ومثلُ هذه الفلسفة لا يمكن أن ترتبط أدبيّاتها بمناهج الصّحابة الكبار؛ ولا بأيّ منهجٍ من مناهج المدارس المعتبرة في تاريخ الإسلام.

وعلى هذا؛ فالإيقافُ ليس مبدأً عامّاً يطالُ أحكامَ الشّريعة، ولا هو واسع النّطاق بحيث يطرقُ أبواباً كثيرةً من أبواب التّشريع، وإنّما هو تركُ تنفيذ الحكم المنصوص إذا زالَ الموجبُ الذي من أجله شُرِعَ الحكم؛ وذلك متقرّرٌ في أصول التّشريع بما لا يدعُ مجالاً للظّنّ والاحتمال؛ فقد اتّفقت كلمة الأصوليّين على أنّ «الحكم يدورُ مع علّته وجوداً وعدماً»[1].

وإذا طرحت هذه المسألة على بساط التّأمّل والبحث؛ فإنّ

(١) السّرخسي، أصول السّرخسي: (٢/ ١٨٢)، وابن السّمعاني، القواطع: (٢/ ١٥٣)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (٤/ ٨٠).

النّتيجةَ التي يصلُ إليها التّدقيق والنّظر-: هي أنّ سقوطَ تنفيذِ الحكمِ ليس مساساً بمبدأ المشروعيّة العليا في التّشريع؛ وإنّما هو من باب سقوط الوسيلة بسقوط المقصد؛ وقد تظاهرت كلمةُ أئمّة الأمّة ومجتهديها على أنّ الأحكام إنّما هي وسائلُ يُقصدُ بها الإفضاء إلى أهداف معيّنة؛ فإذا تقاعدتْ عن تحقيق تلك الأهداف فإنّه لا مسوّغَ لإبقائها صوريّاً دون أن توصل إلى غاية معقولة.

وإنّ التّأمّل في الشّواهد المأثورة عن مجتهدي الصّحابة-: لَيَهْدِي إلى استخلاص ظاهرة لا تكاد تتخلّف؛ وهي أنّ كلّ ما يرجعُ إلى معنى الإيقاف من اجتهاداتهم؛ يكادُ يكونُ تطبيقاً إجرائيّاً لمدلولات النّصوص نفسها دون أيّةِ حيدةٍ مقبولةٍ أو غير مقبولة؛ ذلك أنّ كلّ ما أقدموا عليه من الإيقافات استندوا فيها إلى ما يقضي به ارتفاع العلّة أو الموجب للحكم من إيقاف لتطبيقه؛ لأنّ تطبيقَه خروجٌ عن إرادةِ المشرِّع نفسه؛ لأنّه ربطَ الإجراءَ بمعنىً إذا زالَ زالَ المسوّغُ للإجراءِ والتّنفيذ تلقائيّاً دون تذكيرٍ مجدّدٍ من الشّارع؛ خاصّةً وأنّ عصرَ التّنـزيل قد انتهى.

ومن الشّواهد التي تقرّر هذا المعنى بجلاء في اجتهادات الصّحابة مسألة إيقاف سهم المؤلّفة قلوبهم حين زال موجب الإعطاء؛ وهو ضعف القناعة بالإسلام في نفوس هؤلاء، وحاجة الإسلام إلى جلب الأنصار وتقليل الأعداء. فلمّا تغيّر الحالُ وقويتْ شوكةُ الإسلام، ومرّت على هؤلاء المستألفين المدّةُ الكافيةُ ليحسن إسلامهم؛ بادرَ بعض كبار الصّحابة إلى إيقاف إعطائهم لذلك

المعنى.

روى ابن سيرين عن عبيدة السّلمانيّ قال: «جاء عيينةُ بن حصنٍ والأقرعُ بن حابسٍ إلى أبي بكرٍ ﷺ؛ فقالَا: يا خليفة رسول الله ﷺ! إنّ عندنا أرضاً سبخةً ليس فيها كلأٌ ولا منفعة؛ فإن رأيتَ أن تُقْطِعْنَاهَا لعلّنا نزرعها ونحرثها؟ فأجابهما، وكتبَ لهما، وأشهدَ القومَ -وعمرُ ليس فيهم-؛ فانطلقَا إلى عمرَ لِيُشْهِدَاهُ فيه؛ فتناولَ الكتابَ وتَفَلَ فيه ومحاه! فتذمّرَا وقالَا له مقالةً سيّئةً؛ فقال لهما: إنّ رسولَ الله ﷺ كان يتألّفُكما والإسلامُ يومئذٍ قليل؛ إنّ الله قد أعزّ الإسلامَ! اذْهَبَا فَاجْهَدَا جهدكما؛ لا رعى الله عليكما إن رعيتما! فأقبلَا إلى أبي بكرٍ وهُما يتذمّران فقالَا: ما ندري والله أنتَ الخليفةُ أو عمر؟! فقال: لا! بل هو لو كان شاء!! فجاء عمرُ وهو مغضبٌ حتى وقفَ على أبي بكرٍ فقال: أخبرْني عن هذا الذي أَقْطَعْتَهُمَا! أرضٌ هي لكَ خاصّة أو للمسلمين عامّة؟ قال: بل للمسلمين عامّة، قال: فما حملكَ على أنّ تخصَّ بها هذين؟ قال: استشرتُ الذين حولي؛ فأشاروا عليَّ بذلك؛ وقد قلتُ لكَ إنّكَ أقوى على هذا منّي فغلبتني»[(١)].

ومن دلائل هذا التّصرّف في اجتهاد الصّحابة أيضاً إيقاف حدّ السّرقة عامَ الرّمادة لمّا استبدّت الحاجة الشّديدة بالنّاس، وأنهكت

(١) أخرجه البيهقي في «السّنن الكبرى»: (٧/ ٢٠/رقم: ١٢٩٦٨)، والبخاريّ في «التّاريخ الصّغير»: (١/ ٥٦/رقم: ٢٠٩)، وانظر: التّلخيص الحبير لابن حجر: (٣/ ١١٣)، والإصابة له أيضاً: (٤/ ٤٦٩).

المجاعةُ المجتمعَ كلّه، وبلغت الفاقة بالنّاس أن دفعتهم إلى مدّ الأيدي لأخذِ مالِ الغير؛ سعياً إلى إطفاءِ لهيبِ اللّهفةِ وسدِّ الخلّةِ التي تحرقُ أجوافَهم وأجوافَ ذراريهم وأهاليهم.

ومن المعلوم على وجه القطع لدى المؤرّخين للتّشريع أنّ ذلك لم يكن جرأةً من الصّحابة على الأحكام الثّابتة؛ ولا ضيقاً بإقامة الحدّ على النّحو الذي يتبجّحُ به دعاةُ التغريب وأزلام الفساد في البلاد الإسلاميّة اليوم؛ بل كان إيقافهم لإقامة الحدّ وقوفاً مع علّة النّصّ التي تقرّر أنّ المكلّف لا يستوجب القطع إلّا إذا سرق المال عن غير اضطرارٍ وحاجة، وأنّه لا يدخلُ في حكم النّصّ إلّا إذا كان له ما يكفيه وعياله؛ ثم أقدم على السّرقة عن اختيارٍ وشهوةٍ واتّباعٍ لنوازعِ الفساد في نفسه.

أمّا في حالة الجوع التي تعمُّ النّاس جميعاً على نحو ما حصلَ في عام المجاعة زمن عمر رضي الله عنه؛ فإنّ معنى السّرقة لم يتحقّق؛ وإذا ارتفع مُوجبُ الحكم ارتفع الحكمُ بداهة.

ويصوّر محمّد بن سعد رحمه الله تلك الحالة التي كانت الباعثَ على إيقاف حدّ السّرقة فيقول: «لمّا صدر النّاس عن الحجّ سنة ثماني عشرة؛ أصاب النّاس جهدٌ شديدٌ، وأجدبت البلاد، وهلكت الماشية، وجاع النّاس وهلكوا؛ حتى كان النّاس يُرَوْنَ يَسْتَفُونَ الرِّمَّةَ[1]، ويحفرون نفق اليرابيع والجرذان يُخرجون ما فيها...، وسمّي ذلك العامّ عامَ الرّمادة لأنّ الأرضَ كلّها صارت سوداء؛

(١) الرِّمَّة: العظام البالية.

فشبّهت بالرّماد؛ وكانت تسعة أشهر»[١].

تحت ضغوط هذا الظّرف العصيب؛ وردَ عن أمير المؤمنين عمر بن الخطّاب ﷺ منع إقامة حدّ القطعِ في السّرقة عامَ المجاعةِ؛ بناءً على أنّ الهدف من تشريع الحدّ قد تخلّف عن محلّه، واعتباراً للضّرورة المُلجئة التي لها أعظم الأثر في التّرخيص وتخفيف العقوبات؛ فقد روى حصين بن جرير قال: سمعت عمر يقول: «لا قطع في عذقٍ ولا في عامِ سنة»[٢].

* * *

(١) الطّبقات الكبرى: (٣/ ٢٨٣)، وانظر أيضاً: تاريخ خليفة بن خيّاط: (ص/ ١٣٨)، وتاريخ دمشق لابن عساكر: (١/ ٥٥٥).

(٢) أخرجه عبد الرّزّاق في: «المصنّف»: (١٠/ ٢٤٢)؛ وقد أخرجه بنحو هذا اللفظ: ابن أبي شيبة في: «المصنّف»: (٥/ ٥٢١)، وابن حبّان في: «الثّقات»: (٤/ ١٥٧)، والجوزجانيّ كما في: «المغني» لابن قدامة: (٩/ ١١٨)؛ وانظر: فيض القدير للمناوي: (٦/ ٤٣٦).

الفصل الثالث

الآثار التّشريعيّة للاجتهاد بالرّأي في هذا العصر والمقرّرات المستخلصة منه

ويشتمل على مبحثين:

المبحث الأوّل: أثر اجتهادات هذا العصر في مناهج الفقهاء بعده.

المبحث الثّاني: المقرّرات المستخلصة من مناهج الرّأي في هذا العصر

المبحث الأوّل

أثر اجتهادات هذا العصر في مناهج الفقهاء بعده

ويشتمل على ثلاثة مطالب:

المطلب الأوّل: أثرها من حيث الموضوع

المطلب الثّاني: أثرها من حيث المنهج

المطلب الثّالث أثرها من حيث الامتداد الزمني

تمهيد

يستمد الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة مكانته من كونه القاعدةَ الأولى التي تأسّست عليها مناهج الاجتهاد بالرّأي فيما بعد؛ ورغم أنّ كثيراً من فقهاء العصور التي تلت ذلك العصر لم تكن استفادتهم من مناهج الصّحابة بالحجم الذي يليق بالدّور التّشريعيّ الذي أدّوه على الصّعيد المنهجيّ والسّياسيّ؛ إلّا أنّ سائر الفقهاء والمجتهدين ظلّوا يَرْمُقُون اجتهادات الصّحابة بعين التَّجِلَّةِ والإكبار؛ كما استفادوا من جوانب كثيرة ممّا خلّفوه لمن بعدهم من علم وفقه.

ولقد كان التّابعون ومن بعدهم في اختلافاتهم الاجتهاديّة صورةً عن عصر الصّحابة؛ من حيث التّفاوت في المدارك والأفهام وتعدّد المشارب الاجتهاديّة؛ لذلك تعدّدت جوانب الاستفادة من تراث الصّحابة الفقهيّ بحسب النّـزعة الفقهيّة التي يصدر عنها من بعدهم من أعلام المجتهدين والفقهاء.

ولمّا كانت آثارُ اجتهادات الصّحابة في مناهج الفقهاء بعدهم تتعدّد حيثيّاتها؛ فإنّ من اللّازم أن يصنّف بيان تلك الآثار على النّحو التّالي:-

١-: أثرها من حيث الموضوع.

٢-: أثرها من حيث المنهج.

٣-: أثرها من حيث الامتداد الزّمنيّ.

وفيما يلي بيانٌ لهذه الأنواع الثّلاثة من الآثار التي خلّفها اجتهادهم: -

* * *

المطلب الأوّل

أثرها من حيث الموضوع

كان من أهمّ ما تمّ في عهد الصّحابة الكرام ﷺ تدوين القرآن الكريم في مصحفٍ واحدٍ، ثم نسخه ونشره في الأمصار والأقطار الأخرى التي انضوت تحت راية الدّولة الإسلاميّة؛ وكان هذا الإنجازُ وحده كافياً في تحقيق الوحدة العامّة بين شرائح الأمّة حينذاك.

كما أنّ حفظهم للسّنن التي عليها مدار الأحكام، وتظاهُرَهُمْ على الالتفاف حولها والتّمسّك بمقتضياتها-: كان فرعاً عن حفظ كتاب الله تعالى بما هي بيانٌ له وتفصيلٌ لما جاء فيه؛ رغم أنّ هذا الحفظ لم يتمّ عن طريق التّدوين والكتابة، وإنّما كان يتمّ عن طريق التّناقل الشّفهيّ الذي كانت دواعيه كثيرةً في ذلك الوقت.

وبما أنّ هذه الثّروة العظيمة من نصوص الكتاب والسّنّة إنّما أُنـزلتْ ليُعمل بها ولتطبّق في واقع الحياة؛ فإنّ الصّحابة قد اندفعوا بأمانةٍ بالغةٍ لمدّ سلطان تلك النّصوص على واقع الحياة، ولإسعاف الوقائع الجديدة والنّوازل الحادثة بهدي تلك النّصوص على اختلاف موضوعاتها وتنوّع محاورها.

ولمّا كان لصيرورة الزّمان واختلاف الأمكنة والأحوال أثرٌ في تحريك النّظر الاجتهاديّ؛ فإنّ مجتهدي الصّحابة لمّا بحثوا في تلك

النّصوص ودرسوها تحت ضغط الحاجة العمليّة، وتحت إلحاح الواقع التّطبيقيّ-: تكوّنت لهم آراءُ في فهمها وما يُراد منها؛ وكانوا في تكوينهم لتلك الآراء والفهوم يستندون إلى ما أُوتُوهُ من ملكةٍ لسانيّةٍ وتشريعيّة، وما تشرّبته نفوسُهم من حِكَمِ التّشريع وروحه؛ علاوةً عن معرفةٍ حيّةٍ بأسبابِ النّـزول ووُرود السّنّة.

ومن مجموع هذه الآراء والتّطبيقات-: تكوّنت ثروةٌ بيانيّةٌ وتفسيريّةٌ للنّصوص التّشريعيّة، واعْتُبِرَتْ تلك الثّروةُ أوثقَ مرجعٍ لتفسيرِ النّصوص، وبيان إجمالها، ووجوه إجرائها، وطرائق تطبيقها وتنـزيلها[1].

وعلى هذا أصبحت الآثار الواردةُ عنهم في القضايا الفقهيّة التي وردتْ بشأنها نصوصٌ في الكتاب أو السّنّة بمثابة امتدادٍ للسّنّة النّبويّة؛ ومن ههنا اهتمّ علماءُ الحديثِ برواية تلك الآثار كما تُروى السّنن القوليّة والفعليّة، واهتمّوا بدراستها روايةً ودرايةً كما يُدرسُ الحديث النّبويّ؛ وهذا وحده كافٍ في بيان الأهمّيّة البالغة التي حظيت بها تلك الآثار.

وقد سيطرت تلك الآثار الواردة عنهم على موضوعات التّصنيف لدى علماء الرّواية والدّراية فيما بعد، وأصبحت القضايا التي تكلّم فيها الصّحابة بياناً وتفسيراً للنّصوص هي معيارَ التّبويب لدى المحدّثين والفقهاء على السّواء.

---

(١) أحمد فراج حسين، تاريخ التّشريع الإسلاميّ: (ص/٤٧)، وشعبان إسماعيل، التّشريع الإسلاميّ: مصادره وأطواره: (ص/٢٦٤).

أمّا القضايا التي استجدّت في عصرهم، والحوادث التي لم يسبق لها نظيرٌ في عصرِ النّبوّة ولا وردَ بشأنها نصٌّ معيّنٌ؛ فقد كانت من الكثرة بحيث جاءت فتاوى الصّحابة واجتهاداتهم بالرّأي -فيما لا نصّ فيه- لتبيّن أحكامها؛ بعد استفراغ الوسع في تفهّمها والبحث فيها.

ولقد كانت هذه الاجتهادات على كثرتها موزّعة على مجموعتين:-

المجموعة الأولى: الفتاوى الاجتهاديّة التي كانت تصدر من الصّحابة في مناسبات مختلفة.

المجموعة الثّانية: الأقضية التي كان يتولّى إصدارها الخلفاء باعتبارهم قضاة وولاة؛ وكذا القضاة المستقلّون الذين عيّنهم أولئك الخلفاء.

وكان كلّ من تلك الفتاوى والأقضية لا يخلو من أن ينتجَ عن رأيٍ جماعيٍّ في مجالسِ الشّورى التّشريعيّة التي كانت تتمّ في ذلك العهد، أو ينتجَ عن رأي فردي؛ كتلك الاجتهادات والأقضية التي كانت تعرض لآحاد الصّحابة في المدينة حاضرة الخلافة أو في غيرها من الأمصار؛ ولم تحوجهم إلى الاجتماع وتداول الرّأي.

من مجموع هذه الأقضية والفتاوى الاجتهاديّة بنوعيها الجماعيّ والفرديّ؛ تكوّنَ تراثٌ فقهيٌّ بالغُ الأهمّيّة؛ سمّي فيما بعدُ «بفقه الأثر»، وقد سيطرت الموضوعاتُ التي اجتهدوا فيها على موضوعات التّبويب الفقهيّ لهذا التّدوين أيضاً، وأصبحت تلك

الأقاويلُ والتّطبيقاتُ العمليّةُ المأثورةُ عنهم ذاتَ وزنٍ تشريعيٍّ كبيرٍ، وأصبح فقهاء التّابعين ومن بعدهم لا يستقيم لهم الكلام في الفقه إلّا بالاستناد إلى تلك الآثار.

ورغم أنّ تلك الآثار تعتبر في أكثرها اجتهادا بالرّأي؛ إلّا أنّها قد أُعطيتْ في عصر التّابعين ومن تلاهم صبغةً أثريّةً، وزَايَلَتْهَا طبيعةُ الرّأي والنّظر الاجتهاديّ المستقلّ التي كانت مزيَّتها الأولى. وقد ازدادتْ قوّةُ انتسابها إلى الطّبيعةِ الأثريّةِ بعد أن انتشرَ التّدوينُ وكثر التّصنيفُ في مجال السّنن والآثار.

ولا ننسى أنّ الصّحابة لم يدوّنوا فقههم وفتاويهم في حياتهم، وكان الباعث على ذلك احترامهم لحرية الرّأي، وعدم إلزام أحدٍ برأيهم؛ وهو مبالغة في الاحتياط حملهم عليها الخشية من أن تشغلهم تلك الفتاوى والأقضية عن القرآن[1].

وبالجملة؛ فإنّ فقهاء التّابعين قد أصبحوا ينظرون إلى اجتهادات الصّحابة على أنّها «سنن»؛ تحقيقاً لقول النّبيّ ﷺ: «عليكم بسنّتي وسنّة الخلفاء الرّاشدين من بعدي»[2].

(١) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٦٥).

(٢) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ٣٩٩١): كتاب السّنّة، باب في لزوم السّنّة، والترمذي في: «الجامع»: (رقم: ٢٦٠٠): كتاب العلم، باب الأخذ بالسّنّة واجتناب البدعة؛ وقال: (هذا حديث حسن صحيح)، وابن ماجه في: «السّنن»: (رقم: ٤٢): المقدمة، باب اتّباع سنة الخلفاء الرّاشدين المهديين، والدّارمي في: «السّنن»: (رقم: ٩٥): المقدمة، باب اتّباع السّنّة، وأحمد في «المسند»: (رقم: ١٦٥٢١)، واللالكائي في: «شرح أصول اعتقاد أهل السّنّة»: (١/ ٧٥)، وابن بطة =

ولقد قال عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ ٱللَّهُ في شأن تلك الاجتهادات: «سنّ رسول الله ﷺ وولاةُ الأمر من بعده سنناً؛ الأخذُ بها تصديقٌ لكتاب الله، واستكمالٌ لطاعة الله، وقوّةٌ على دين الله؛ من عمل بها مُهْتَدٍ، ومن استنصرَ بها منصور، ومن خالفها اتّبعَ غير سبيل المؤمنين، وولّاه الله ما تولّى، وأصلاهُ جهنّم وساءتْ مصيراً»(١).

وحين ناقش ربيعةُ بن عبد الرّحمن سعيدَ بن المسيّب في عَقْلِ أصابعِ المرأة قال له سعيد: «إنّها السّنّة يا أخي!»(٢)؛ ولم يثبت في ذلك شيء إلّا من اجتهاد زيد بن ثابت رَضِيَ ٱللَّهُ عَنْهُ؛ فسمّاه سعيد بن المسيب سنّة!.

ورغم أنّ هذه القيمة التّشريعيّة الكبيرة لاجتهادات الصّحابة الكرام لم تكن أمراً مجمعاً عليه بين فقهاء التّابعين؛ إلّا أنّ الاحتفاء بها روايةً واحتجاجاً كان ظاهرةً عامّة وإن لم يكن ذلك مطّرداً.

روى يوسف بن عبد البرّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ عن صالح بن كيسان أنه قال: «اجتمعتُ أنا والزّهريّ ونحن نطلبُ العلم؛ فقلنا: نكتب السّنن؛

= في: «الإبانة الكبرى»: (١/ ٣٠٥-٣٠٧)، والبغوي في: «شرح السّنّة»: (١/ ٢٠٥) وصححه ابن حبان في «صحيحه»: (رقم: ١٠٢).

(١) أخرجه ابن عبد البرّ في: «جامع بيان العلم»: (٢/ ١١٧٦)، والآجرّي في: «الشّريعة»: (ص/ ٤٨)، والفسويّ في: «المعرفة والتّاريخ»: (٣/ ٣٨٦).

(٢) أخرجه مالك في: «الموطأ»: (رقم: ١٣٥٥): كتاب العقول، باب ما جاء في عقل الأصابع، والطّحاوي في: «شرح معاني الآثار»: (١/ ١٥٢).

فكتبنا ما جاء عن النّبيّ ﷺ، ثم قال: نكتب ما جاء عن الصّحابة فإنّه سنة، قلتُ أنا: ليس بسنّة ولا نكتب؛ فأنجحَ وضيّعتُ»[١].

على أنّ من اللّازم عند الحديث عن الأثر الموضوعيّ لاجتهاد الصّحابة في هذا العصر: التّفريقَ بين الاجتهاد الجماعيّ الذي كوّنَ دائرةَ الإجماعِ بمعنىً من معانيه، وبين الاجتهاد الفرديّ الذي كوّن فيما بعد مسألةَ «قولِ الصّحابيّ» أو «مذهب الصّحابيّ» التي بسطتها كتب أصول الفقه.

أمّا الاجتهاد الجماعيّ الذي يُؤْثَرُ عن الصّحابة وإن لم يتكلّلْ بالإجماع دائماً؛ إلّا أنّ الإجماعات التي كانت تتفصّى عنها الشّورى التّشريعيّةُ في ذلك العصر؛ قد أصبحت ذاتَ أثرٍ بالغٍ في تكوين دائرةِ القواطعِ التّشريعيّة والمقرّرات العامّة التي انضافت إلى الأسس المرجعيّة لمن بعدهم؛ بينما انحصرت تلك الأسس في عصرهم في النّصوص القطعيّة والمقاصد الجوهريّة، كما كوّنت هذه الطّائفة من الاجتهادات دائرةَ «المعلوم من الدّين بالضّرورة»، وذلك بعد أن توارد العلماءُ جيلاً بعد جيلٍ على تكريسها في ميداني الفقه والعقيدة؛ حتى أصبحت مخالفة الإجماع في مسائل الفقه بمثابة خرقٍ لأصول العقيدة؛ ومعلومٌ أنّ بعض تلك المسائل الفقهيّة التي أجمعوا عليها قد سُحبت إلى ميدان العقيدة؛ كتوثيقٍ لما بين الميدانينِ من وشيجةٍ وصِلَةٍ؛ ومسألةُ المسح على الخفّين -وإن

(١) جامع بيان العلم وفضله: (١/ ٣٣٣).

كانت ثابتةً بالسّنّة- خيرُ مثالٍ على ذلك[١].

ورغم أنّه قد وقع خلافٌ بين الأصوليّين في الاعتداد بإجماعِ غير الصّحابة -على نحو ما ذهب إليه أحمدُ في رواية وداود الظّاهريّ وشيعته-[٢]؛ إلّا أنّه لم يقع خلافٌ بين علماء أهل السّنّة قاطبةً في حجّيّة الإجماعات التي وقعت في عهدهم؛ بل اتّفقت كلمةُ العلماء المعتبرين على الاحتجاج بها وعدم الخروج عنها؛ حتى الإمامُ أحمد الذي كان يتورّع في تسمية اجتهاداتهم الجماعيّة إجماعاً-: أعلى من قدر تلك الاجتهادات حتى جعلها الأصل الثّاني لمذهبه الفقهيّ[٣]؛ بل حكى عنه إسحاق بن إبراهيم بن هانئ أنه يقدم فتاوى الصّحابة إذا ثبتت بسند صحيح على الحديث المرسل؛ قال ابن هانئ: «قلت لأبي عبد الله: حديث رسول الله ﷺ مرسلٌ برجال ثُبُتٍ أحبُّ إليك؛ أو حديث عن الصّحابة والتّابعين متّصلٌ برجال ثُبُت؟ قال أبو عبد الله رحمه الله: عن

(١) ينظر: «شرح أصول اعتقاد أهل السّنّة» للّالكائي: (١/ ١٨٣)، و«شرح السّنّة» للبربهاري: (ص/ ٣٠)، و«عقيدة السّلف وأصحاب الحديث» لأبي عثمان الصّابوني: (ص/ ٢٩٤)، و«الحجّة في بيان المحجّة» للأصبهاني: (٢/ ٤٧٧)، و«شرح العقيدة الطّحاويّة» لابن أبي العزّ: (٢/ ٦٦٣).

(٢) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٤/ ٥٠٦-٥٠٩)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ٢٤).

(٣) «المسوّدة» لآل تيمية: (ص/ ٣٠٠-٣٠١)، و«العدّة» لأبي يعلى: (٤/ ١١٨١)، و«إعلام الموقعين» لابن القيّم: (١/ ٢٤)، و«المدخل إلى مذهب أحمد» لابن بدران: (ص/ ١١٥-١١٦)، و«المستصفى» للغزالي: (١/ ١٨٥)، و«الإحكام في أصول الأحكام» للآمدي: (١/ ٢٣٠).

الصّحابة أعجبُ إليَّ!»[١].

أمّا الاجتهاد الفرديّ؛ فقد كوّن -كما سلفت الإشارة- ما سمّي بعدُ بقول الصّحابيّ، وقد ذهب أكثرُ العلماء إلى أنّ قولَ الصّحابيّ حجّةٌ مطلقاً؛ منهم مالك وأحمد في رواية هي الرّاجحة من مذهبه، وهو اختيار الحنفيّة وأكثر أهل العلم[٢].

وقد ذهب الشّافعيّ إلى الاختيار من أقوال الصّحابة إذا اختلفوا؛ وفي ذلك يقول رَحِمَهُ اللَّهُ : «نصير إلى اتّباعِ قولِ واحدٍ إذا لم أجدْ كتاباً ولا سنّة ولا إجماعاً ولا شيئاً في معناه يحكم له بحكمه، أو وجد معه قياس، وقلّ ما يوجد من قول الواحد منهم لا يخالفه غيره من هذا»[٣].

ومؤدّى كلامه رَحِمَهُ اللَّهُ إلى أنّه لا يخرج عن أقوالهم، وهو عين ما نصّ عليه الإمام أحمد أيضاً[٤].

ولقد كوّن الرّأي الجماعيّ أيضاً لدى مدرسة المدنيّين الفقهيّة -وعلى رأسها مدرسة الإمام مالك- أصلاً مهما في منهجها الفقهيّ؛

(١) «مسائل الإمام أحمد» برواية إسحاق بن هانئ: (٢/ ١٦٥).

(٢) ابن القيّم، «إعلام الموقعين»: (١/ ٢٥)، وعبد العزيز البخاري، «كشف الأسرار»: (٣/ ٩٣٧)، والقرافي، «شرح تنقيح الفصول»: (ص/ ٤٤٥)، والغزالي، «المستصفى»: (١/ ٢٦٠-٢٦١)، والآمدي، «الإحكام في أصول الأحكام»: (٤/ ١٤٩)، وأبو الخطاب، «التّمهيد في أصول الفقه»: (٣/ ٣٣٢)، وابن بدران، «المدخل إلى مذهب الإمام أحمد»: (ص/ ١٣٥).

(٣) «الرّسالة»: (ص/ ٥٩٧-٥٩٨).

(٤) ابن القيّم، «إعلام الموقعين»: (١/ ٢٥)، وابن هانئ، «مسائل الإمام أحمد»: (٢/ ١٦٧).

وهو ما يسمّى «بعمل أهل المدينة»؛ ويقصدون به الرّأي الذي اتّفق عليه أهل المدينة منذ عهد الخلافة الرّاشدة، واستمرّ العمل به إلى العهد الذي أدركه الإمام مالك وأهل طبقته[١].

ومن الآثار التي تركها اجتهاد الصّحابة بالرّأي على الصّعيد الموضوعيّ-: ذلك الاهتمام الكبير الذي أولته المدرسةُ العراقيّةُ للفقه السّياسيّ والماليّ، والتّوسّع الكبير في دراسة مجالِ الحقوق العامّة ونظم الإدارة والحكم، وهو اهتمامٌ لا يدانيهم فيه أيُّ مدرسةٍ فقهيّة أخرى؛ ولعلّ تولّي بعض فقهاء الحنفيّة القضاءَ للخلفاءِ في فترةِ الاستقرار السّياسيّ النّسبيّ؛ قد ساعد على تعميق اهتمامهم بهذا الجانب من الفقه.

* * *

(١) خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/٢٤٨).

المطلب الثّاني

أثرها من حيث المنهج

لم يقتصر تأثير فقه الصّحابة واجتهادهم غداةَ الخلافة في الجانب الموضوعيّ فحسب؛ بل تجاوز ذلك التّأثير إلى النّاحية المنهجيّة في أصولها العامّة؛ ذلك أنّه بانتهاء عصر الخلافة الرّاشدة قد بدأت تتمايزُ بعض الاتّجاهات على صعيد الاجتهاد الفقهيّ؛ وكوّنت فيما بعدُ مدرستين اشتهرتا في تاريخ التّشريع بمدرستي أهل الحديث وأهل الرّأي.

ويُرجع أكثر الباحثين في تاريخ الفقه أصولَ هاتين المدرستين إلى عصر الصّحابة[1]؛ من حيث تنوّع مشارب فقهاء الصّدر الأوّل إلى مُكثرين من ارتياد الرّأي والخوض في شعبه وأنواعه، وإلى مُقلّين منه؛ تغلبُ عليهم نزعةُ الحرج والتّوقّي من الفتوى إلّا بمقدار الحاجة الماسّة.

وقد اعتبر كثيرٌ من هؤلاء الباحثين الصّحابة المكثرين من الفتيا؛

---

(١) بدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٥٦)، وشلبي، المدخل في التّعريف بالفقه الإسلاميّ: (ص/١٢٠)، وحسين حامد حسان، المدخل لدراسة الفقه الإسلاميّ: (ص/٥٤)، ومحمّد يوسف موسى، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/١٠٤).

كعمر بن الخطّاب وعبد الله بن مسعود، وعليّ بن أبي طالب، وعبد الله بن عبّاس، وزيد بن ثابت، وعائشة أم المؤمنين أصلاً لمدرسة الرّأي، واعتبروا الصّحابة المقلّين من الفُتيا كأنس بن مالك وأبي هريرة وابن عمر وغيرهم أصلاً لمدرسة الحديث(١).

على أنّ بعض من أرّخوا للمدارس الفقهيّة الإسلاميّة يربطون ظهورَ هاتين المدرستين بالبيئة؛ فيجعلون مدرسةَ الحديثِ ناشئةً عن خصائصِ الفقه في الحجازِ عموماً وفي المدينة خصوصاً، ويجعلون مدرسة الرّأي منبثقةً عن تأثيرِ البيئة العراقيّةِ عموماً والكوفةِ على وجهِ الخُصوص(٢).

والحقيقة أنّ البيئةَ وإن كان لها تأثيرٌ لا يُنكر في الاتّجاهات الفقهيّة عموماً؛ إلّا أنّ ظهور هاتين المدرستين ليس قاصراً في ظهوره على تأثيرها وحدها، ولا على خصائصِ الفقه في هذا البلد أو ذاك؛ بل اشتركت في إيجادها عوامل كثيرة؛ ذلك أنّ الفقه الحجازيَّ رغم أنّه يصنّف في «مدرسة الأثر» أو «مدرسة الحديث»؛ إلّا أنّ استقراء المسيرة التّاريخيّة لتدرّج الفقه فيه لا يُساعدُ على استخلاصِ هذه النّتيجة؛ فقد كان عمر ﵁ مقيماً في المدينة،

(١) علي الخفيف، أسباب اختلاف الفقهاء: (ص/١٩٦)، وبدران أبو العينين، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/٥٦)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/٢٥٣).

(٢) أحمد أمين، فجر الإسلام: (ص/٢٤١-٢٤٣)، وخليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/٢٤٩).

وجرت بها أغلبُ اجتهاداته وفتاويه؛ كما أنّ عليّاً وابن مسعود وابن عبّاس وزيد بن ثابت ﷺ وغيرهم من الفقهاء المكثرين من الفتيا: قد كانت أكثرُ إقامتهم في الحجاز، ولم تبدأ هجرةُ من هاجرَ منهم إلّا في أواخرِ عهد عثمان ﵁، ثم في عهد عليّ ﵁؛ والمدّة الزّمنيّة التي قضاها هؤلاء في الحجاز أكثر من تلك التي قضوها في الأمصار التي انتقلوا إليها.

وثمّة أمرٌ آخرُ من الأهمّيّة بمكان؛ وهو أنّ نفيَ صفةِ «الرّأي» عن «مدرسة الحجاز» ليس استنتاجاً دقيقاً؛ بل هو مخالفٌ للصّوابِ ومجانبٌ للحقيقة التّاريخيّة؛ فإنّ الرّأي كان في الحجازِ كما كان في العراق؛ غير أنّ الرّأيَ في الأوّلِ كان «مصلحيّاً»؛ بينما كان في الثّاني «قياسيّاً»[1]؛ ويكفي في الاستدلال على هذه الحقيقة أنّ اجتهادَ أئمّة المدينة السّبعة الذي خلصَ إلى الإمام مالك ﵀ كان قد انتقل إليه عن طريق ربيعة الرّأي ومن هم في طبقته؛ حتى أصبح من أصول مذهبه الفقهيّ «المصلحة»[2].

ولئن لزمَ التّعريجُ على تأثير اتّجاهات الرّأي لدى فقهاء الصّحابة في المدرسة الحجازيّة مثلاً؛ فإنّ من أوّلِ ما يستلفتُ نظرَ الباحث: أنّ أصحابَ التّأثير الأكبر في هذه المدرسة كانوا على قدرٍ كبيرٍ من استعمال الرّأي والاجتهاد القائم على ملاحظة المعاني والمناسبات

(١) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٩٧).

(٢) القرافي، شرح تنقيح الفصول: (ص/ ٣٩٤)، والشّاطبي، الموافقات: (٢/ ١١٥-١١٨).

العامّة؛ ولقد حكى ابن جرير الطّبريّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ أنّ عبدَ الله بن عمر وجماعةً ممّن عاشَ بعده بالمدينة من الصّحابة رضي الله عنهم كانوا يفتون بمذاهب زيد بن ثابت رضي الله عنه، وما كانوا أخذوا عنه ممّا لم يكونوا حفظوا من رسول الله ﷺ فيه قولاً[(١)].

والمقصود من سياق هذه الحكاية أنّ ابن عمر رضي الله عنه وإن عُرف عنه التّجافي عن الإفتاء بالرّأي لأسبابٍ تتعلّق به؛ فقد كانت فتاويه التي نُقلتْ عنه تعودُ في كثيرٍ منها إلى اجتهاداتِ زيد بن ثابت بالرّأي، وزيدٌ رضي الله عنه هو من هو في استخدام الرّأي والنّزوعِ إلى تتبّع المعاني؛ فلقد روى ابن سعد عن سعيد بن المسيّب «أَنّ جُلَّ ما أخذ به من القضاء وما كان يفتي به عن زيد بن ثابت، وكان كلّ قضاء أو فتوى تحكى له عن غائبٍ عن المدينة من أصحاب النّبيّ ﷺ وغيرهم يسألهم فيها: فأين زيد بن ثابت من هذا؟ إنّ زيد ابن ثابت أعلمُ النّاس بما تقدّمه من قضاء، وأبصرهم بما يَرِدُ ممّا لم يُسمع فيه بشيء»[(٢)].

وقد روى ابن عساكر في تاريخه أنّ «زيد بن ثابت أتاه ناسٌ يسألونه؛ وجعلوا يكتبون كلّ شيء قاله لهم؛ فلمّا كتبوا كتبهم قالوا: والله لو أطلعناه على هذا الذي فعلنا؛ فأتوه فأخبروه؛ فقال لهم: اعذروني! فلعلّ كلّ الذي قلتُ لكم خطأ، وإنّما قلتُ لكم

---

(١) ابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ١٧)، والحجوي، الفكر السّامي: (١/ ١٥٨).
(٢) ذكره ابن سعد في الطبقات: (٢/ ٢١٦).

بجهد رأيي؛ فعمدوا إلى ما كتبوه فمحوه»[١].

غير أنّ من المسلّم به وممّا لا يمكن دفعه أنّ مدرسةَ الحجازِ كانت مدرسةً أثريّةً في الغالب -وإن شاع فيها استعمال الرّأي إلى حدّ معيّن-؛ وسبب اتّصافها «بالأثر» أنّها قد اتّخذت من كلّ ما ورد من السّنن النّبويّة وآثار الصّحابة التي كان أغلبها في الحجاز أصلاً مقدّماً؛ وكانت هذه السّنن والآثارُ متوافرةً في بيئة الحجاز بخلاف العراق؛ خاصّة وأنّ العراق قد شاع فيه الوضع والكذب في الحديث لأسباب كثيرة؛ وعلى هذا فإنّ اجتهادات الصّحابة بالرّأي غداة الخلافة الرّاشدة قد أصبحت «سُنَناً» و«آثاراً» لدى فقهاء الحجاز؛ وبما أنّها كانت غالباً آراء مصلحيّة - خاصّة آراء عمر رضي الله عنه - فقد خلّفت النُّزوعَ إلى المعاني المصلحيّة في الفقه الحجازيّ؛ بينما سلك أهل العراق اتّجاهاً آخرَ في ارتياد الرّأي وهو «القياس»؛ وكان لهذا الميل بواعثه وأسبابه أيضاً؛ ذلك أنّ القياس أجرى على الانضباط من المصلحة؛ وقد كان فتحُ باب الاستصلاح على مصراعيه في العراق لا يزيد الفقه فيه إلّا بُعْداً عن فقه الشّريعة؛ وهو أمر مخوفٌ جدّاً في تلك البيئة التي كثرت فيها الفِرَقُ واستشرت فيها الأهواء والفتن.

هذا؛ وإنّ أصول الرّأي القياسيّ في العراق؛ ترجع نشأتها إلى الصّحابة الذين كانوا بها؛ وتخرّج عليهم فيها طائفةٌ من فقهاء التّابعين؛ فقد كان بها عليّ بن أبي طالب رضي الله عنه الذي عُرف بميله

---

(١) ابن بدران، تهذيب تاريخ دمشق: (٥/ ٤٤٩).

إلى القياس أكثر من المصلحة، كما كان بها ابن مسعود ﷺ؛ وقد عُرف أيضاً بنـزعته إلى القياس رغم تأثّره بعمر ﷺ[١]، وتلاميذ ابن مسعود هم الذين كوّنوا فيما بعد مدرسة الرّأي في العراق التي خلصت إلى إبراهيم النّخعيّ، ثم وصلت في صورتها المكتملة إلى ظهور المذهب الحنفيّ.

ومن الأسباب التي أنشأت نـزعةَ القياس في العراق حتى أصبحت غالبةً على اجتهاد الرّأي لدى علمائه؛ أنّ عمر بن الخطّاب كان يحرصُ على أن يسلك وُلَاتُهُ وقضاتُه مسلكَ القياس؛ وكان غالبُ من أرسل إليهم في ذلك موجودين بالعراق؛ منهم أبو موسى الأشعري ﷺ الذي أرسل إليه يقول: «اعرف الأشباه والأمثال، وقس الأمور!»[٢]، ومنهم أيضاً شريح الكنديّ الذي كتب إليه نحواً من كتاب أبي موسى[٣].

وإنّ الباعثَ لعمر ﷺ على سلوك هذا المنهج الذي خطّه لولاته -وأغلب من كتب لهم بذلك كانوا في العراق-: أنّ المصلحةَ تحتاجُ إلى نظرٍ فسيحٍ ومُرَاوَحَةٍ واسعةٍ لوجوهِ الرّأي ومشاورة العقلاء؛ وهو أمرٌ كان في وُسْعِ عمرَ ﷺ أن يفعله وقد اجتمع له في المدينةِ أكابرُ أصحابِ رسولِ الله ﷺ ، وأمّا وُلاتُهُ على الأمصار؛ فلم يكن لديهم ما كان لديه من جِلَّةِ الصّحابة

---

(١) يراجع مبحث اتّجاهات الرّأي في هذا العصر (من هذه الدراسة).

(٢) هو قطعة من رسالة عمر ﷺ في القضاء؛ وقد سبق تخريجها: (ص/ ٢٢).

(٣) سبق ذكر الرّواية وتخريجها: (ص/ ٢١).

وفقهائهم.

وللشّيخ أبي زهرة رَحِمَهُ اللَّهُ تعليلٌ آخرُ للباعث الذي كان وراء ما رسمه عمرُ لقضاته بالأمصار -وأبو موسى كان والياً أيضاً ولم يكن قاضياً فحسب-؛ وفيه يقول: «والجواب عن ذلك أنّ إدارة شؤون الدّولة تقوم على المصلحة ودفع الفساد وإطاعة أوامر الشّرع، وفرق ما بين الوالي الصّالح وغير الصّالح هو دفع الفساد وإقامة المصلحة في الأوّل، ومخالفة ذلك في الثّاني. . .، وأمّا القضاء فإنّه تحقيق للعدالة بين الخصوم، والانتصاف من الظّالم للمظلوم، وردّ الحقوق من الغاصب للمغصوب منه؛ فلا بدّ أن يتقيّد بنظام ثابت، والقضاء في كلّ الدّنيا تسنّ له القوانين وترسم الحدود؛ فكان لا بدّ في الإسلام من أن يكون مقيّداً بالكتاب والسّنّة غير منطلق عنهما قط؛ فإن لم يجد الحكم صريحاً فيهما ويسعفه-: تعرّف من الأشباه ما يشارك المنصوص عليه في بعض الأوصاف حتى يحكم بأنّه مثله، ويكون قضاؤه بنصٍّ قائم، أو بالحمل على نصٍّ قائم؛ كما يسير القضاة في كلّ زمن؛ حتى لا يكون أمر القضاء فرطاً لا ضابط له»(١).

هذا؛ وممّا يلتحق بالآثار المنهجيّة في كلتا المدرستين؛ أنّ أصحابَ كلٍّ منهما أصبحوا يخرّجون الفتاوى المستحدثة على أقوال فقهاء الصّحابة الذين كانوا الأصل الذي نشأت عنه كلّ منهما؛ غير أنّ هذه النّزعة -نزعة التّخريج- قد غلبت على مدرسة

(١) تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/١٨-١٩).

أهل الرّأي في العراق، وظهرت فيهم بشكلٍ أوضحَ ممّا كانت عليه لدى أهل الحجاز[١].

على أنّ تأثير مجتهدي الصّحابة لم يقتصر على ظهور هاتين المدرستين، وتوريث مناهجهم إيّاها؛ بل تعدّى هذا النّطاق إلى أن وصلتْ نـزعةُ التّشريع المصلحيّ القائم على أصول سياسة التّشريع إلى بعض من تولّوا إدارة شؤون المسلمين؛ وأحسّوا بما أحسّ به عمر وعثمان وغيرهما من قبل، ووضعوا أيديهم على مكامن الصّلاح والفساد في أمور الأمّة ممّا قد عرفه الخلفاء الرّاشدون وأعوانهم قبل ذلك.

وهذا عمر بن عبد العزيز رحمه الله؛ يسلك النّهج الذي سلكه جدُّه رضي الله عنه في الأخذ بحسم الذّرائع واعتبار المآلات، وينهج في إصلاح شؤون الرّعيّة الإيالات السّياسيّة الحكيمة نفسها التي أخذ بها عمر ابن الخطّاب وغيره من الخلفاء ومجتهدي الصّحابة.

روى عنه ابن سعد أنّه كتب كتاباً إلى أمراء الأجناد قال فيه: «انظروا من في السّجون ممّن قام عليه الحقّ فلا تحبسه حتى تقيمه عليه، ومن أشكلَ أمرُه فاكتب إليّ فيه، واستوثق من أهل الدّعارات؛ فإنّ الحبسَ لهم نكالٌ ولا تعدّي في العقوبة؛ ويعاهد مريضهم ممّن لا أحدَ له ولا مال؛ وإذا حبست قوماً في دَيْنٍ فلا تجمع بينهم وبين أهل الدّعارات في بيتٍ واحدٍ ولا حبسٍ واحدٍ. واجعل للنّساء حبساً على حدة؛ وانظر من تجعل على حبسك ممّن

(١) الدهلوي، حجّة الله البالغة: (١/٤٤٣-٤٤٤).

تثق به ومن لا يرتشي؛ فإنّ من ارتشى صنع ما أمر به»[(١)].

وهو نصّ واضح على نزعته إلى التّعليل بأصول سياسة التّشريع وقواعد المآلات.

ولقد كان تأثّرُ عمر بن عبد العزيز رَحِمَهُ اللَّهُ بعمر بن الخطّاب وغيره من مجتهدي الصّحابة ؛ منصبّاً على المنهج نفسه وإن خالفهم في «أشكال الأحكام» و«صور الفتاوى» التي ارتأوها في عهدهم ووجدوها أنسب لزمانهم؛ فها هو يعود إلى إخراج سهم المؤلّفة قلوبهم لمّا جدّت الحاجة إلى التّأليف؛ دوراناً مع العلّة التي يدور معها الحكم ويتغيّر بتغيّرها؛ فقد روى ابنُ سعد أيضاً عن عمر بن عبد العزيز «أنّه أعطى بِطْرِيقاً ألفَ دينارٍ؛ استألفه على الإسلام»[(٢)].

ولقد بلغ من مكانة اجتهادات الصّحابة وتأثيرها على الفقهاء بعدهم-: أنّ كثيراً من أئمّة الفقه خصّصوا عمومات الأدلّة بمذهب الصّحابيّ أو قوله المخالف للعموم؛ وهو ما اختاره الحنفيّة والحنابلة وجماعة من الفقهاء[(٣)].

وممّا يتّصل بالتّأثير المنهجيّ الذي أحدثه الصّحابة في فقه التّابعين؛ بروز ظاهرة التخصّصات الفقهيّة الدّقيقة؛ فلقد كان

---

(١) الطبقات الكبرى: (٥/ ٢٥٨).

(٢) الطبقات الكبرى: (٥/ ٢٦٢)، وانظر أيضا: تعليل الأحكام لمحمّد مصطفى شلبي: (ص/ ٨٧).

(٣) السرخسي، أصول السرخسي: (٢/ ٥)، والأنصاري، فواتح الرحموت: (١/ ٣٥٥)، والكلواذاني، التمهيد: (٢/ ١٢٠)، وآل تيمية، المسودة: (ص/ ١٢٧).

اختصاصُ زيد بن ثابت رضي الله عنه بعلم الفرائض مشجّعاً على ظهور هذا الاختصاص في طبقة التّابعين؛ حتى اتّجه بعضُ فقهائها إلى إتقانه والتّصدّر للفتيا فيه؛ وفي هذا المعنى يقول مصعب الزبيري رحمه الله: «كان خارجة وطلحة بن عبد الرحمن بن عوف في زمنهما يستفتيان وينتهي النّاس إلى قولهما، ويقسمان المواريث بين أهلها من الدّور والنّخل والأموال، ويكتبان الوثائق للنّاس»(١).

كما كان سليمان بن يسار رحمه الله معروفاً لدى فقهاء المدينة بإتقانه فقه الطّلاق؛ حتى قال قتادة بن دعامة رحمه الله يوما: «قدمتُ المدينة فسألتُ: من أعلم أهلها بالطّلاق؟ قالوا: سليمان بن يسار»(٢).

كما عُرِفَ اختصاصُ بعض التّابعين بالإفتاء في مسائل الحج؛ حتى كان ينادى في المواسم: أن لا يستفتى إلّا فلان؛ ولقد روى الذّهبيّ عن بعض المتقدّمين أنّه قال: «سمعتُ صائحاً يصيح بمكّة في أيّام مروان بن الحكم: ألَا لا يفتي إلّا يحيى بن سعيد»(٣)، وهو امتدادٌ أيضاً لما كان في عهد كبار فقهاء الصّحابة؛ فقد كانوا يرون أنّ أعلمهم بالمناسك عثمان بن عفّان رضي الله عنه (٤).

هذا؛ وممّا يمكن أن يلاحظ على ألوان التّأثير لدى الصّحابة

(١) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء: (ص/ ٦٠).
(٢) ابن سعد، الطبقات الكبرى: (٥/ ١٣٠).
(٣) الذهبي، تذكرة الحفاظ: (١/ ١٣١).
(٤) أبو إسحاق الشيرازي، طبقات الفقهاء: (ص/ ٤١).

على مدرسة الحجاز والعراق-: أنّ بعض الصّحابة كان لهم تأثيرٌ مشتركٌ على كلتا المدرستين؛ فعمر بن الخطّاب ﵁ رغم تأثيره بشكلٍ كبيرٍ على مدرسة المدينة؛ إلّا أنّه قد ترك تأثيراً أيضاً على مدرسة العراق عن طريق عبد الله بن مسعود ﵁ الذي كان متأثّراً جدّاً بمنهجه ومذهبه[(١)].

وثمّة لونٌ آخرُ من ألوان هذا التّأثير له دوره أيضاً في اختلاف الخصائص؛ وهو أنّ فقهاء الحديث أو أعلام مدرسة الحجاز؛ قد ورثوا عن فقهاء الصّحابة عدم الخوض في قضايا الاعتقاد بالرّأي؛ بينما لا نجد هذا التّأثير كبيراً في مدرسة العراقيّين الذين خاضوا -تدريجيّاً- في مسائل العقيدة؛ حتى أصبح العراق موطناً للفِرَقِ الكلاميّة والمذاهب الاعتقاديّة؛ في الوقت الذي بقي أهلُ الحجازِ على المنهج نفسه الذي كان عليه الصّحابة الكرام.

غير أنّ ثمّةَ جوانب مهمّة من منهج الصّحابة الكرام نجد أنّ تأثيرها قد انقطع بعدهم؛ ولعلّ من أظهرها أنّهم لم يكونوا يتعصّبون لآرائهم، ولا يُلزمون غيرهم بالتزامها والأخذ بها على نحو ما شاع بين كثيرٍ من الفقهاء المتأخّرين فيما بعد[(٢)].

* * *

(١) خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/ ٢٥٣).
(٢) أبو زهرة، تاريخ المذاهب الإسلاميّة: (٢/ ٢٣)، وسيد توانا، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر: (ص/ ٣٧).

المطلب الثّالث

أثرها من حيث الامتداد الزّمنيّ

سبقت الإشارة إلى أنّ تراثَ «الاجتهاد بالرّأي» الذي تركه الصّحابة الكرام؛ قد أصبح موسوماً بميسم أثريٍّ جعلَ من التّابعين ومن بعدهم يصنّفونه في دائرة السّنن والمرويّات الحديثيّة؛ وهو أمرٌ له دلالاتٌ كثيرةٌ في ميزانِ التّحليلِ والمقارنة؛ ولعلّ من أظهر ما يُستخلصُ من تلك العناية التي أولاها التّابعون وتابعوهم لتلك المأثورات-: أنّ الفقهَ الذي تضمّنته تلك الآثار؛ لا بدّ أن تكون له بصماته الواضحة على مناهج الفقه والتّلقّي لدى فقهاء القرن الثّاني والثّالث على الأقلّ؛ ذلك أنّ التّعامل مع تلك الآثار من جهة الفقه والدّراية يستلزم أن يؤدّي في ضوء الدّراسة المقارنة التي كانت هي السّائدةَ حينئذٍ إلى اكتشافِ المنهج الذي سلكه الصّحابةُ في بيانِ النّصوص التّشريعيّة وتطبيقها؛ ممّا يَنْصِبُ من أصول ذلك المنهج ومقرّراته صُوىً توضيحيّةً يتهدّى بها من بعدهم من المجتهدين والفقهاء.

لقد كان لاجتهادات الصّحابة تأثيرٌ بالغٌ على التّابعين وأئمّة الفقه الذين خلفوهم؛ وكان هذا التّأثير أمراً لازماً وطبيعيّاً في الوقت نفسه؛ لأنّ بيان النّصوص التّشريعيّة التي عليها مدار

الأحكام الفقهيّة يتوقّف على جمع الشّهادات الحيّة؛ والنّقل عمّن عاصروا التّنـزيل وفهموه وأحاطوا بأسباب وروده؛ لذا كان «علم الصّحابة وفقههم» المَعْبَرَ الضّروريّ الوحيدَ إلى معرفة ذلك البيان.

غير أنّ من الضّروريّ جدّاً القولَ بأنّ جوانب التّأثير الذي ظهر فيمن بعدهم كان أغلبه متعلّقاً بالاجتهاد الفروعيّ، وسبب ذلك أنّ الصّحابة الكرامَ لم يبيّنوا مناهجهم في الاستنباط والاجتهاد؛ وإنّما كانوا يجتهدون كلّما عنّت الحاجة واقتضت الحال تلبيةً لحاجات الدّولة الجديدة في سائر مرافقها[1]، وكانت هذه الحاجاتُ تارةً في مجال الحكم والسّياسة، وتارةً في مجال القضاء والمنازعات، وتارةً في مسائل الحلال والحرام وما يتّصل بها؛ وهي كلّها حاجات جزئيّة سواء كانت شأناً عامّاً أو خاصّاً.

ومن المعلوم أنّ الاجتهاد التأصيليّ في أيّ علمٍ لا يظهر عادةً إلّا بعد أن تُبسطَ المسائلُ الفرعيّة والجزئيّات المتكاثرة والقضايا المستحدثة؛ لِتَعْقُبَهَا جهودُ النّظر والاستقراء لمضامين تلك الفروع كلّها؛ حتى تخلُصَ في النّهاية إلى استخلاص الأنساق العامّة والأصول الكلّيّة والمعالم المنهجيّة التي تحكم تلك التّفريعات والاجتهادات الجزئيّة؛ ثم إنّ العناية بهذا اللّون من الاجتهاد عادةً لا يتولّاها إلّا من يرغب في خدمة الكتابة والبحث العلميّ وإغناء حركة التّدوين والتّأليف؛ وهو ما لم يكن محلَّ عناية الصّحابة الكرام في ذلك العهد المبارك؛ ذلك أنّهم كانوا يجتهدون لعلاج

(١) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٦٦-٦٧).

مشكلاتٍ حقيقيّةٍ واقعةٍ لا مفترضة؛ وكان حديثهم فيها بقدر ما يغطّي تلك الحاجة ويخدم الظّرف الذي أوجبها؛ لذا كان اتّجاههم إلى الجوانب العمليّة قد أغلق السّبيل على منطق العناية بالقيود والحدود والمواضعات.

وإنّ الاجتهاد الفروعيّ الذي تجمّع من تراث هؤلاء الصّحابة الكرام قد ساعد على تكوين المنازع الاجتهاديّة التي طبعت المدارس الفقهيّة في القرنين الثّاني والثّالث؛ ذلك أنّ كلّ مصرٍ من الأمصار التي سكنها الصّحابة قد تأثّر أهله بفقه الصّحابة الذين عايشوهم وتلقّوا عنهم؛ على نحو ما سبقت الإشارة إليه عند ذكر تأثيرهم المنهجيّ.

وفي هذا المعنى يقول الدّهلوي رحمه الله مبيّناً أصلَ كلٍّ من مذهبِ أهل الحجاز وأهل العراق: «وكان سعيد وأصحابه يذهبون إلى أنّ أهل الحرمين أثبت النّاس في الفقه، وأصل مذهبهم فتاوى عبد الله بن عمر وعائشة وابن عبّاس وقضايا قضاة المدينة؛ فجمعوا من ذلك ما يسّره الله لهم، ثم نظروا فيها نظرَ اعتبارٍ وتفتيش؛ فما كان منها مجمعاً عليه بين علماء المدينة فإنّهم يأخذون عليه بنواجذهم، وما كان فيه اختلاف عندهم فإنّهم يأخذون بأقواها وأرجحها؛ إمّا لكثرة من ذهب إليه منهم أو لموافقته لقياس قويّ، أو تخريجٍ صريحٍ من الكتاب والسّنّة أو نحو ذلك، وإذا لم يجدوا فيما حفظوا منهم جواب المسألة خرّجوا من كلامهم وتتبّعوا الإيماء والاقتضاء؛ فحصل لهم مسائل كثيرة في كلّ

باب باب»[١].

ثم يقول عن مدرسة العراق: «وكان إبراهيم وأصحابه يرون أنّ عبد الله بن مسعود وأصحابه أثبت النّاس في الفقه، . . . وأصل مذهبه فتاوى عبد الله بن مسعود وقضايا عليّ ﵁ وفتاواه، وقضايا شريح وغيره من قضاة الكوفة؛ فجمع من ذلك ما يسّره الله، ثم صنع في آثارهم كما صنع أهل المدينة، وخرّج كما خرّجوا؛ فتلخّص له مسائل في كلّ باب باب»[٢].

وقبل الدّهلويّ يقول ابنُ القيّم ﵀ في بيان من كانوا عمادَ الحركةِ العلميّةِ في هذه الفترة: «والدّين والفقه والعلم انتشر في الأمّة عن أصحاب ابن مسعود، وأصحاب زيد بن ثابت، وأصحاب عبد الله بن عمر، وأصحاب عبد الله بن عبّاس; فعلمُ النّاس عامّته عن أصحاب هؤلاء الأربعة; فأمّا أهل المدينة فعلمهم عن أصحاب زيد بن ثابت وعبد الله بن عمر، وأمّا أهل مكّة فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن عبّاس، وأمّا أهل العراق فعلمهم عن أصحاب عبد الله بن مسعود»[٣].

وعلى هذا فإنّ اجتهادات الصّحابة الكرام بالرّأي؛ لم ينته تأثيرها عند حدّ العصر الذي عاشوا فيه؛ ولم تؤثّر آراؤهم الفقهيّة في الأحداث التي ارتبطت بهم فحسب؛ بل تجاوز تأثيرها من

---

(١) حجّة الله البالغة: (١/ ٤٤٣-٤٤٤).

(٢) المصدر نفسه: (١/ ٤٤٤).

(٣) إعلام الموقعين: (١/ ١٧).

حيث امتداده الزّمنيّ إلى نشوء طبقة جديدة تسمّى طبقة التّابعين.

وكان الغالب على هؤلاء التّابعين العناية بجانبين اثنين:-

(الأوّل)- حفظ الرّوايات التي ينقلها الصّحابة عن النّبيّ ﷺ.

(الثّاني)- تلقّي فتاوى الصّحابة التي كانت على شكل «اجتهاد فروعي».

ولقد كان على رأس فقهاء التّابعين «فقهاء المدينة السّبعة»؛ وهم سعيد بن المسيب، والقاسم بن محمّد بن أبي بكر الصديق، وسليمان بن يسار، وعروة بن الزبير بن العوام، وأبو بكر بن الحارث بن هشام، وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود، وخارجة بن زيد بن ثابت(١).

وكان لهؤلاء الفقهاء السّبعة دورٌ كبيرٌ في إنعاشِ حركة الفقه بالمدينة، وحمل فقه الصّحابة الذين كانوا بها ومرويّاتهم من الحديث؛ وكذا فتاويهم وأقضيتهم وإبلاغها لمن بعدهم؛ علاوةً عن تخريجاتهم التي أضافوها على تلك الاجتهادات، وقد تكوّن منها «الفقه المدنيّ» الذي انتهى في صورته النّهائيّة إلى «المذهب المالكيّ».

كما كان على رأس فقهاء التّابعين في العراق-: علقمة بن قيس النخعي، والأسود بن يزيد النخعي، وعبيدة بن عمرو السلماني، ومسروق بن الأجدع الهمداني، وشريح بن الحارث الكندي،

---

(١) ابن حزم، الإحكام في أصول الأحكام: (٥/٦٦٨)، وابن سعد، الطبقات الكبرى: (٢/ ٣٨٤)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ٢٥-٢٦)،

وعمرو بن شرحبيل الهمداني[١].

وكان هؤلاء -وغيرهم كثير- نقلةَ فقهِ ابن مسعود وأقضية عليّ بن أبي طالب رضي الله عنهما؛ وقد رووا أيضاً عن غيرهم من الصّحابة الذين نـزلوا العراق كأبي موسى الأشعريّ وسعد بن أبي وقّاص وأنس بن مالك والمغيرة بن شعبة رضي الله عنهم وغيرهم[٢].

على أنّ ممّا يحمد لورثة فقه الصّحابة وتابعيهم بلونيه الحجازيّ والعراقيّ بدءاً من نهايات القرن الثّاني الهجريّ، ثم الثّالث وبدايات الرّابع؛ أنّهم لم يقفوا عند حدّ الاستفادة من الجانب الفروعيّ الذي غلبَ على حملة فقه الصّحابة في أواخر القرن الأوّل وبدايات الثّاني؛ بل اتّجهوا إلى استخلاص كثيرٍ من القواعدِ العامّة والأصولِ الكلّيّة والضّوابطِ المنهجيّة ممّا يمكن تسميته «بالاجتهاد التّأصيليّ»[٣]، وقد تُوِّجَ هذا الاتّجاه بتأسّس علم أصول الفقه؛ ثم ظهور رسالة الإمام الشّافعيّ رحمه الله .

لكنّ من الإنصاف أن يقال بأنّ هذا الاجتهاد التّأصيليّ الذي سلكه الفقهاء في تلك القرون الثّلاثة؛ لم يكن بحجم العمق المنهجيّ ورحابة النّظر التّسخيريّ لدى مجتهدي الصّحابة الكرام؛ ولعلّ هذا يعودُ في كثيرٍ من صوره وأحواله إلى أنّ مجتهدي التّابعين وفقهاء القرون التي تلتهم لم تكن مقاليدُ الحكم وشؤون

(١) ابن سعد، الطبقات الكبرى: (٦/ ٩٣)، وابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ ١٩).

(٢) الدهلوي، حجّة الله البالغة: (١/ ٤٤٣)، وعلي حسن عبد القادر، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ١٥١).

(٣) الدّريني، بحوث مقارنة: (١/ ٧٨).

السّياسة بأيديهم؛ وإنّما انحصرت أكثرُ مسؤوليّاتهم في الفتيا والقضاء بطريقة تغلبُ عليها صنعةُ الاجتهاد الفرديّ؛ كما أنّ «شجاعةً فقهيّةً» كانت تملأ نفوسَ مجتهدي الصّحابة قد خَبَا سناها في نفوس من بعدهم.

ولقد صدق الدّكتور محمّد فاروق النبهان حين قال: «وأقول -بكلّ صراحة- إنّ الاجتهادات التي صدرت عن عمر بن الخطّاب ما كان من الممكن أن تصدر من غيره، ولولا أنّها صدرت عن عمر بن الخطّاب؛ لما تجرّأ أحد من المجتهدين أن يقول بها أو يصرّح بمضمونها»(١).

ولقد صدق فيما قال!.

ورغم أنّ هؤلاء التّابعين -على غزير علمهم- كانوا أقلَّ علماً وعمقاً من فقهاء الصّحابة الكرام؛ إلّا أنّ من الإنصاف تقريرَ حقيقة تشهدُ على بقاء فقههم موصولاً بفقه الصّحابة الكرام؛ وعلى أنّ الامتداد الزّمنيَّ لم يسلبْ خصائصَ «الرّأي في عهد الصّحابة» من فقهاء هذه الطّبقة وما تلاها-: وهو أنّ القضاة في عهد بني أميّة عموماً كانوا مجتهدين كما كانت عليه الحالُ في زمن الخلافة الرّاشدة(٢)، ولم يصل إلى منصب القضاء الفقهاء غير المجتهدين إلّا بعد أن استقرّت المذاهب الفقهيّة المعروفة، وفشَا تقليدُ أئمّتها في الفقهاء؛ حتى قلّ أن يوجد بين رجالات الفقه بعد ذلك مجتهدٌ

---

(١) المدخل للتشريع الإسلاميّ: (ص/ ١١٧).

(٢) عبد المجيد الذبياني، تاريخ الفقه الإسلاميّ: (ص/ ٩٧).

مستقلّ.

على أنّ من الأمور المؤسفة التي تُلاحظُ عند محاولةِ رصدِ أثرِ الصّحابةِ فيمن بعدهم من حيث الامتدادُ الزّمنيّ-: أنّ ظاهرةَ «الشّورى التّشريعيّة» أو «الاجتهاد الجماعيّ» قد انحسرت جدّاً بعد نهاية عصر الخلافة الرّاشدة، ولم يعد لمبدأ الشّورى من المنزلة ما كان في عهد الخلفاء الرّاشدين -خاصّة في عهد أبي بكر وعمر-، وهكذا توسّعت دائرة الخلاف، وأصبح تحصيل الإجماع في قضايا الفقه والتّشريع أمراً عسيراً؛ إلّا ما كان عن طريق الصّدفة أو الرّجوع إلى إجماع السّلف[1].

ولقد أدّى هذا الانحسار في «الشّورى» عموماً وفي «الشّورى الفقهيّة» خصوصاً؛ إلى نزعة كراهة الدّخول على السّلاطين لدى فقهاء التّابعين؛ وهو أمرٌ على خلاف ما كان عليه علماء الصّحابة وفقهاؤهم الأجلّاء؛ كما أدّى ذلك إلى أن حاول كثيرٌ من أئمّة التّابعين سحب البساط من تحت الأمراء والولاة الذين خفّ سلطان الدّين والتّشريع على نفوسهم؛ وذلك بتفسير بعضهم «أولي الأمر» في قوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَطِيعُواْ ٱللَّهَ وَأَطِيعُواْ ٱلرَّسُولَ وَأُوْلِي ٱلۡأَمۡرِ مِنكُمۡۖ فَإِن تَنَٰزَعۡتُمۡ فِي شَيۡءٖ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمۡ تُؤۡمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلۡيَوۡمِ ٱلۡأٓخِرِۚ ذَٰلِكَ خَيۡرٞ وَأَحۡسَنُ تَأۡوِيلًا ۝٥٩﴾[2] بأنّها علماء الشّريعة لا أهل

(١) محمّد عبّاس السّامرائي ومصطفى الزلمي وحمد الكبيسي، المدخل لدراسة الشّريعة: (ص/ ١١٣).

(٢) [سورة النّساء: ٥٩].

السّلطة والحكم؛ فقد روى الطبريّ عن مجاهد بن جبر المكّيّ وعطاء بن السّائب في معنى الآية-: أنّ أولي الأمر الذين تجب طاعتهم ليس الأمراء؛ بل أهل الفقه والدّين![١]؛ وواضحٌ من حرصهما على نفي صفة «ولاية الأمر» عن الولاة تصريحاً؛ أنّهما يقصدان استبعادهم عن التّدخّل في شؤون الأحكام التي يجب طاعة أهلها العالمين بها، بسبب قلّة فقههم وتركهم الشّورى، وإهمال رأي العلماء في القضايا العامّة.

ومن التّأثير الذي خفّ مع مرور الزّمن في مناهج الفقهاء في القرون الثّلاثة التي أعقبت عصر الصّحابة وما بعدها إلى يوم النّاس هذا-: ذلك الاحترام المتبادل بين فقهاء الصّحابة عند الاختلاف في الرّأي؛ وقد سبق ذكر بعض المواقف التي تدلّ على ذلك من واقع اجتهاداتهم.

أمّا في العصور التي أعقبتهم؛ فقد ظهرت نـزعة التّشاحن والملاحاة بين فقهاء المدرستين[٢]؛ وتراشق بعض رجالاتها أنواع الاتّهام ممّا يحسُنُ الإضرابُ عن ذكرِهِ وطيُّ صفحته؛ وإن كان يلزم أن يُعتذر لهؤلاء بأنّ كثيراً من تلك الاتّهامات كان موجّهاً إلى بعض أهل البدع وأرباب المقالات الكلاميّة؛ ممّن كانوا ينتمون فقهيّاً إلى مذهب فقهيّ من المذاهب المعتبرة، ثم سُحب تأثيره إلى

(١) ابن جرير الطبري، جامع البيان: (٥/ ١٤٩).
(٢) خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة: (ص/ ٢٦٦).

ساحة الفقه والاجتهاد لأسبابٍ بعضها وجيهٌ وبعضها للنّظرِ المنصف فيه مواقف!.

كما أنّ ثمّةَ لوناً من ألوان العناية قد ظهر في الطّبقات المتأخّرة من العلماء؛ لم يكن له وجودٌ في عصر الصّحابة كلّه؛ ألَا وهو الإمعانُ في بسط الغوامضِ والبحث في مغاصات المسائل؛ خاصّة تلك التي تتعلّق بقضايا الاعتقاد ومسائل المغيّبات؛ حتى إنّ إمام الحرمين -وهو أحد المتبحّرين في المعارف الكلاميّة- قد شعر بعدم جدوى تلك البحوث، وبمدى تأثيرها السّلبيّ على الوضع الحضاريّ للأمّة؛ فقال في معرض حديثه عمّا يجب على وليّ الأمر أن يحمل عامّة النّاس عليه من أمر العقائد: «والذي أذكره الآن لائقاً بمقصود هذا الكتاب؛ أنّ الذي يحرص الإمام فيه جمع عامّة الخلق على مذهب السّلف السّابقين قبل أنْ نَبَغَتِ الأهواء وزاغت الآراء، وكانوا ﵃ ينهون عن التّعرّض للغوامضِ، والتّعمّق في المشكلات، والإمعانِ في ملابسة المعضلات، والاعتناءِ بجمع الشّبهاتِ، وتكلّفِ الأجوبةِ عمّا لم يقع من السّؤالات؛ ويرون صرفَ العناية إلى الاستحثاثِ على البرّ والتّقوى، وكفّ الأذى والقيام بالطّاعة حسب الاستطاعة، وما كانوا ينكفّون ﵃ عمّا تعرّض له المتأخّرون عن عيٍّ وحَصَرٍ وتبلّدٍ في القرائح؛ هيهات! قد كانوا أذكى الخلائق أذهاناً وأرجحهم بياناً؛ ولكنّهم استيقنوا أنّ اقتحام الشّبهات داعيةُ الغوايات وسبب الضّلالات؛ فكانوا يحاذرون في حقّ عامّة المسلمين ما هم الآن به مُبْتَلَوْنَ وإليه

مدفوعون؛ فإن أمكن حمل العوامّ على ذلك فهو الأسلم»[١].

وواضح من عبارته أنّه ضائقُ الصّدر بالمنهج الكلاميّ المنتشر في عصره؛ وتمنّى على ولاة الأمور أن يستدركوا الوضعَ باستحياء بمنهج الصّحابة في قضايا المعرفة والإثبات ومسائل القصد والطّلب؛ ذلك المنهج الذي خفّ امتداده وضمرت معالمه فيما بعد القرن الثّالث الهجري.

* * *

(١) غياث الأمم: (ص/ ١٥٢-١٥٣).

المبحث الثّاني

المقرّرات المستخلصة من مناهج الرّأي في هذا العصر

ويشتمل على مبحثين:-

المطلب الأوّل: المقرّرات المستخلصة في مجال الاجتهاد البيانيّ

المطلب الثّاني: المقرّرات المستخلصة في مجال الاجتهاد التّطبيقيّ

تمهيد

بعد هذه الجولة التي تمّ فيها استعراض أهمّ متعلّقات الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة، وبعد بيان الأسس المرجعيّة التي يستند إليها، والمجالات التي ظهر فيها عمق فقه الصّحابة الكرام، ودقّة فهمهم للشّريعة كلّها-: يتعيّن الوقوف على أظهر المقرّرات التي تُستخلص من مناهج الاجتهاد بالرّأي في هذا العصر؛ في المجالين البيانيّ والتّطبيقيّ؛ وستكون هذه المقرّرات على شكل عناصر مستقلة تشكّل خلاصاتٍ نهائيّة لمناهج الرّأي في هذا العصر:-

* * *

المطلب الأوّل

المقرّرات المستخلصة في مجال الاجتهاد البيانيّ

١-: لقد كان فهم النّصّ وتفسيره يتمّ في ضوء مقاصد تشريع الحكم الذي تضمّنه ذلك النّصّ، ولم يكن مجتهدو الصّحابة يقتصرون في استنباط الأحكام من النّصوص على المنطق اللّغويّ وحده؛ رغم تعويلهم عليه بقدر كبير.

ولقد ساقتهم مراعاة المقاصد واعتبار الكلّيّات العامّة المبنيّة على المصلحة والعدل إلى إضفاء مرونةٍ واسعةٍ على دلالات النّصوص؛ بحيث جدّدوا النّظر في كثيرٍ من الألفاظ والمعاني بإشرابها المضامين التي تشاركها في النّتائج والآثار، وسَقْيِهَا بمعانٍ أخرى تُكسبها شمولاً دَلَاليّاً؛ يجعلها أقدر على إثبات صلاحية النّصوص الشّرعيّة بعموماتها وكلّيّاتها وسائر مضامينها؛ للوفاء بحاجات المجتمع الإنساني في سائر العصور.

وفي هذا الصّدد قدّم مجتهدو الصّحابة وفقهاؤهم ألواناً متعدّدة لهذا النّوع من الإضافة؛ فقد وسّعوا الوعاء البيانيّ للنّصّ التّشريعيّ على نحو ما حصل في عهد عمر رضي الله عنه في إدخاله أهل الدّيوان ومن في حكمهم في مفهوم العاقلة الذي كان قاصراً على معنى القبيلة والعصبة. كما أدخلوا عنصر التّأويل إلى دلالات النّصوص غير

القطعيّة؛ بما يجعلها متكيّفة مع علل تشريع أحكامها وغايات وضعها للتّكليف؛ على نحو ما ذهب إليه عمر وابن مسعود وغيرهما من تأويل آيات القطع في السّرقة بإخراج بعض الصّور والأحوال؛ رغم أنّ آيات القطع لم تفرّق بين سارقٍ وسارقٍ، ولا بين حالٍ وحالٍ أخرى.

٢-: من أهمّ ما ميّز اجتهاد التّأويل لدى فقهاء الصّحابة الكرام؛ أنّه أُخْرِجَ من نطاق الأدلّة القطعيّة والعقائديّة؛ ذلك أنّ القطع مبناه أساساً على التّناهي في الوضوح والبيان، كما أنّ إرادة الشّارع فيه صريحة لدى المتلقّي الذي يبلغه الخطاب؛ ممّا جعل نطاق التّأويل في ذلك العصر ينحصر في دائرة الدّلالات الاحتماليّة؛ التي تتطلّب جهداً بيانيّاً يُتِيحُ استثمارَ مضامينها على الوجه الذي يتغيّاه الشّارع الحكيم.

كما أنّ استبعاد القضايا التي يطلق عليها «نصوص الصّفات والعقائد»؛ قد تمّ في زمنهم نظراً لانبنائها على التّسليم المطلق؛ بحكم أنّها غيبيّات لا تدركها الحواسُّ في هذه الدّار؛ ممّا جعل المنهج العامّ في التّعامل معها لديهم قائماً على الإيمان بها كما جاءت، وإمرارها على النّحو الذي وردت عليه؛ دون تمثيلٍ أو تشبيهٍ، أو تكييفٍ أو تحريفٍ أو تعطيلٍ.

وانصرفت جهودهم -بالمقابل- إلى الأمور التي ينبني عليها عمل، والتي ينشأ عن الاجتهاد فيها ثمرة فعليّة للمكلّفين؛ وهو من أظهر الأدلّة على واقعيّة الاجتهاد في هذا العصر، ومن أوضح

السّمات على اقتصار نطاق الرّأي في زمنهم على النّوازل الفعليّة والوقائع الحاصلة؛ ولم يصرفوا جهودهم في تأويل النّصوص المرتبطة بالعقائد على النّحو الذي توحّلت فيه أكثرُ المدارس الكلاميّة في تاريخ المسلمين العلميّ.

والخلاصة أنّ التّأويل في هذا العهد؛ قد اقتصر على الأحكام العمليّة أو الفروعيّة على حدّ تعبير الشّوكانيّ رَحِمَهُ اللهُ حين عبّر عمّا يدخله التّأويل بأنّه: «أغلبُ الفروع؛ ولا خلاف في ذلك!»(١).

٣-: إنّ من أظهر الإجراءات التي قام بها الصّحابة الكرام للحفاظ على استمراريّة الأحكام الشّرعيّة في واقع النّاس بما يحفظ النّظام العامّ للأمّة ويكفل اطّرادَ إيالتها على الاستقامة والاستقرار-: أنّهم كيّفوا العمومات المنصوصة بما يجنّبها مَغَابَّ التّناقض والتّقارع بينها وبين التّخصيصات والتّقييدات الثّابتة من جهة، وبينها وبين المقرّرات المعنويّة المستخلصة من تلك النّصوص من جهة أخرى؛ لذا أقدموا في مواقع شتّى على تخصيصِ كثيرٍ من العمومات بالإجماع على نحو ما وقع في تضمينهم الأجراءَ والصّنّاع؛ حتى قال عليّ رَضِيَ اللهُ عَنْهُ: «لا يصلح النّاس إلّا ذلك»(٢).

بل إنّهم تعدّوا التّخصيص بالإجماع إلى التّخصيص بالقياس والمصالح؛ وكان سندهم في الأوّل أنّه مظهرٌ للحكم لا مثبت؛

---

(١) إرشاد الفحول: (ص/ ١٥٥).

(٢) سبق تخريجه: (ص/ ١٨٦).

حتى لا يوصف عملهم بأنّه افتئاتٌ على التّشريع[1]؛ ومن نماذج هذا التّخصيص تنصيفهم حدّ القذف على العبد قياساً على تنصيف حدّ الزّنا على الإماء.

أمّا تخصيصهم بالمصالح؛ فكانوا يستندون فيه إلى أنّ المصلحة المحقّقة مقصدٌ جوهريٌّ قارٌّ؛ بل أساسٌ مرجعيٌّ يكفي في إثبات المشروعيّة لما سكتتْ عنه النّصوص من أحكام الحوادث؛ ومن أظهر الشّواهد على هذا التّخصيص قَصْرُهُمْ حكمَ تقسيم الغنائم على المنقول دون العَقَار؛ حيث رأوا أنّ المصلحة العامّة القطعيّة تقتضي إخراج العقار من القسمة.

ومن شواهده أيضاً إيقاف عمر بن الخطّاب رضي الله عنه العمل بتغريب الزّاني بعد أن فرّ ربيعة بن أميّة إلى الرّوم وتنصّر هناك حين غرّبه عمر إلى خيبر؛ فقد رأى بعين المسؤوليّة أنّ حكم التّغريب لم يَعُدْ يرجع بالنّفع على المغرَّبين؛ بل أصبحَ يُشَكِّلُ خطراً على العقائد والأخلاق، وربّما فتح باباً للفساد لم يقصده الشّارع حين تشريع الحكم الأوّل؛ وهذا ما حمل عليَّ بن أبي طالب رضي الله عنه على أن يقول -فيما يروى عنه- في البكرين إذا زَنَيَا: «يُجلدان ولا يُنفيان؛ وإنّ نفيهما من الفتنة!»؛ وقد روي بلفظ: «حسبُهما من الفتنة أن يُنفَيَا!»[2].

(١) ابن أمير الحاج، التقرير والتحبير: (٢/ ١٠٥).

(٢) ذكره باللّفظ الأوّل الجصّاص في «أحكام القرآن»: (٣/ 378)؛ ولم أجده بهذا اللّفظ في كتب الحديث بعد طول بحث؛ أمّا باللّفظ الثّاني؛ فقد رواه عبد الرّزّاق في =

٤-: لقد قدّم الصّحابة الكرام أعظم البراهين والشّواهد على صدق الامتثال والاتّباع والتّسليم لأوامر الله ورسوله؛ واستفاضت أدلّة حرصهم على الاستنان بهدي النّبيّ ﷺ في الأمور كلّها بما يضيق عنه الحصر؛ غير أنّ تغيّر الظّروف بعد أن انتقل النّبيّ ﷺ إلى الرّفيق الأعلى -وتبدّل أحوال المجتمع الذي تعدّدت شرائحه وألوانه في عهدهم، وأسباب موضوعيّة أخرى-: قد دفعهم إلى أن يميّزوا بين نوعين من الأحكام؛ نوع يتّصف باللّزوم والتّحتيم والثّبات؛ وهو ما كوّن فيما بعد دائرة الفرائض والأحكام الواجبة. ونوع يتّصف بالطّلب الإرشاديّ الذي لا يتحتّم فعله؛ ممّا كوّن فيما بعد طائفة المندوبات والفضائل وسنن الهدي والرّغائب؛ بل ساقهم هذا الحرص إلى بيان ما لا ينتمي إلى هاتين الدّائرتين معاً؛ على نحو ما جرى من ابن عبّاس رضي الله عنه في حمل «الرَّمَل» في الطّواف على مطلق الاتّفاق، أو نفى عنه معنى القُربة كما تفيده بعض الرّوايات عنه؛ إلّا أنّ هذا النّوع ظلّ أمراً مختلفاً فيه بين فقهاء

= «مصنّفه» عن أبي حنيفة عن حمّاد عن إبراهيم قال: قال عبد الله -يعني ابنَ مسعود- في البكر يزني بالبكر: «يجلدان مائةً، ويُنفيان سنةً»، قال: وقال عليّ: «حسبهما من الفتنة أن ينفيا»؛ انظر: «المصنف»: (٧/ ٣١٥/ رقم: ١٣٣٢٧)، والتّمهيد لابن عبد البرّ: (٩/ ٨٩)، والاستذكار له أيضاً: (٧/ ٤٨١).

قال ابن قدامة في المغني: (٩/ ٤٥) بعد ذكره لأثر عليّ: «وما رووه عن علي لا يثبت؛ لضعف رواته وإرساله»؛ ولعلّ الضّعفَ الذي أشار إليه هو ضعف أبي حنيفة؛ أمّا الإرسال فلأنّ إبراهيم النّخعيّ لم يلق عليّاً رضي الله عنه، وكذلك لم يلق عبدَ الله بنَ مسعود؛ إلّا أنّ بعضَ أهل الحديث يحكمون لرواية إبراهيم عن عبد الله بالصّحّة.

الصّحابة؛ باعتباره يعتمد على القرائن الحاليّة والمشاهدة الحيّة.

روى الطّحاوي عن أبي عاصم الغنوي عن أبي الطفيل قال: قلت لابن عبّاس ﵄: زعم قومك أنّ رسول الله ﷺ قد رَمَلَ بالبيت، وأنّ ذلك سنّة؛ قال: «صدقوا وكذبوا!» قلت: ما صدقوا وما كذبوا؟ قال: «صدقوا؛ رَمَلَ رسولُ الله ﷺ بالبيت، وكذبوا؛ ليست بسنّة:- إنّ قريشاً قالت زمن الحديبية: دعوا محمّداً وأصحابه حتى يموتوا موت النّغف، فلمّا صالحوه على أن يجيء في العام المقبل فيقيم ثلاثة أيّام بمكّة، فقدّم رسول الله ﷺ وأصحابه؛ والمشركون على جبل قعيقعان فقال رسول الله ﷺ لأصحابه: (ارملوا بالبيت ثلاثاً) وليست بسنّة»(١).

يقول ابن دقيق العيد ﵀ بهذا الصّدد: «والأكثرون على استحبابه مطلقاً -أي الرَّمَل- في طواف القدوم في زمن النّبيّ ﷺ وبعده. وإن كانت العلّة التي ذكرها ابن عبّاس قد زالت؛ فيكون استحبابه في ذلك الوقت لتلك العلّة، وفيما بعد ذلك تأسّياً واقتداءً بما فعل في زمن الرّسول ﷺ. وفي ذلك من الحكمة: تذكّر الوقائع الماضية للسّلف الكرام، وفي طيّ تذكّرها مصالح دينيّة؛ إذ يتبيّن في أثناء كثيرٍ منها ما كانوا عليه من امتثال أمر الله تعالى، والمبادرة إليه، وبذل الأنفس في ذلك. وبهذه النّكتة يظهر لك أنّ

---

(١) أخرجه أبو داود في «السّنن»: (رقم: ١٦٠٩): كتاب المناسك، باب في الرّمل، وأحمد في «المسند»: (رقم: ٢٥٧٣)، والطّحاوي في «شرح معاني الآثار»: (٢/ ١٨٠)، وصحّحه الألباني في «تخريج سنن أبي داود»: (٢/ ١٧٧).

كثيراً من الأعمال التي وقعت في الحجّ، ويقال فيها (إنّها تعبّد) ليست كما قيل! ألَا ترى أنّا إذا فعلناها وتذكّرنا أسبابها-: حصل لنا من ذلك تعظيم الأوّلين وما كانوا عليه من احتمال المشاقّ في امتثال أمر الله؛ فكان هذا التذكّر باعثاً لنا على مثل ذلك، ومقرّراً في أنفسنا تعظيم الأوّلين؛ وذلك معنى معقول»[١].

٥-: من أهمّ الميادين التي ظهر فيها اجتهاد الصّحابة بالرّأي في مجال التّفسير والبيان-: مجال الجمع والتّوفيق بين النّصوص المتعارضة في ظاهرها. ولئن كان هذا الأمرُ وليدَ التّفاوت في الإحاطة بالسّنّة في كثير من الأحيان؛ إلّا أنّه في كثير من أحواله ينبعُ من تفاوتِ المدارك والأنظار؛ ويتولّد عن تباين وجوه الرّأي في دلالات النّصوص ومقدار التّفطّن لمحاملها القريبة والبعيدة بما يُزيل التّعارض بينها، ويدفعها في اتّجاه الوحدة والاتّساق المنبثقين من صميم الشّريعة.

ولقد سنّ الصّحابة الكرام لمن بعدهم من المجتهدين أولويّة الجمع بين النّصوص، وأنّ حملَ بعضها على النّسخ أو الخصوص لا يتّجه إلّا بعد استنفادِ سُبلِ الجمع وتعذّر إمكانيّة إعمال الدّليلين معاً، وكان تشريكُ أبي بكر الصّدّيق رضي الله عنه بين الجدّتين في السّدس من أظهر الشّواهد على هذه الحقيقة.

كما قدّم الصّحابة الكرام أصولاً مهمّة في طريق التّرجيح بين النّصوص المتعارضة؛ ورغم اختلاف مناهجهم في حيثيّاتٍ قليلةٍ

(١) إحكام الأحكام: (٢/ ٧١).

ممّا يتّصلُ بشأن التّرجيح؛ إلّا أنّهم قرّروا منهجاً فريداً في إزالة التّعارض الظّاهريّ بين النّصوص؛ ترجع بعض مقرّراته إلى قوّة الرّاجح من حيث الثّبوت والصّراحة، ويرجع بعضها الآخر إلى معيار التّقدّم والتّأخّر في النّزول أو الورود؛ ولقد كان ذلك المنهج في جملته من أخصب الأدوات الاجتهاديّة التي تناولها علم «أصول الفقه» فيما بعدُ بالدّراسة والتّحليل.

٦-: لقد كان من أهمّ أسباب اختلاف الصّحابة في الاجتهاد بالرّأي في مجال النّصّ-: تفاوتهم في الإحاطة بقرائن وملابسات ورود النّصّ والظّروف التي اكتنفت تطبيقه وتكييفه في عهد النّبوّة؛ لذا كان مقدار سعة الاطّلاع والمعرفة بهذه الملابسات والظّروف ذا أثرٍ كبيرٍ في تحريك المنطق الاجتهاديّ من نفوس مجتهدي هذا العصر؛ وهذا يظهرُ بشكلٍ واضحٍ بين كبارِ فقهاء الصّحابة من السّابقين الأوّلين، وبين الصّحابة الذين تأخّرَ إسلامُهم وكثرتْ روايتهم عن النّبيّ ﷺ مباشرةً أحياناً، وعن طريق الصّحابة الآخرين أحياناً أخرى؛ فقد كان تقدّم الصّحبة أو تأخّرها مؤثّراً في مقدار الملكة الاجتهاديّة لدى فقهاء الصّحابة.

٧-: لقد تظاهرت اجتهادات الصّحابة بالرّأي في نطاق النّصّ على جعل الرّأي أداة معتبرة من أدوات الاستنباط، وكوّنت اجتهاداتهم المؤسّسةُ على مضمونه -في حال الاتّفاق المتفصّي عن الشّورى التّشريعيّة- دائرةً من الأحكام سمّيت فيما بعد «بالإجماعات»؛ وقد أصبحت هذه الأحكام الإجماعيّة من الأسس

المرجعيّة القطعيّة لمن بعدهم من أجيال الفقهاء والمجتهدين، وقد حرص الأصوليّون على تقرير حجّيّة تلك الإجماعات وتأكيدها بما رفعها عن مستوى القضايا الظّنّيّة التي تقبل الاجتهاد وإعادة النّظر[1].

وقد أصبحت هذه الإجماعات تُقرن في الحجّيّة بالكتاب والسّنّة؛ وامتدّت قيمةُ أقاويل الصّحابة إلى اختلافاتهم؛ حتى ذهب كثيرٌ من الفقهاء والأصوليّين إلى عدم جواز الخروج عن أقوالهم.

يقول أبو بكر الجصاص بعد أن ساق قولةً لمحمّد بن الحسن الشّيبانيّ رَحِمَهُ ٱللَّهُ في مراتب الأدلّة: «فذكر ما أجمع عليه الصّحابة، وجعله أصلاً وحجّة كالكتاب والسّنّة. وذكر ما اختلف فيه الصّحابة وما أشبهه؛ وإنّما عنى: أنّ الصّحابة إذا اختلفت في المسألة على وجوه معلومة؛ فليس لأحدٍ أن يخرج عن جميع أقاويلهم ويبتدع قولاً لم يقل به واحد منهم؛ لأنّا قد علمنا أنّ الحقّ لم يخرج من بينهم»[2].

٨-: لقد كان القياس من أهمّ طرق إلحاق المسائل المسكوت عنها بالمسائل المنطوق بأحكامها؛ ولم يكونوا يرجعون في جهود التّعدية التي بذلوها إلى قيود وشروط معيّنة؛ بل كانوا على قدرٍ واسعٍ من ملاحظة المعاني المشتركة في مضامينها والمتشابهة في آثارها؛ وكان هذا كافياً بالنّسبة لهم في تقرير الأحكام التي لا نصّ

(١) ابن السمعاني، قواطع الأدلّة: (٢/ ٤٧٥)، والهندي، نهاية الوصول: (٢٦٠١).
(٢) الفصول في الأصول: (٣/ ٢٧١).

فيها.

ورغم تجافيهم عن العناية بدقائق المواضعات والقيود؛ إلّا أنّ مجاري الاجتهاد القياسيّ التي عُرِفَتْ فيما بعد باسم تخريج المناط، وتحقيق المناط، وتنقيح المناط-: قد عرفت في عهدهم من خلال الواقع العمليّ؛ دون أن تظهر تسمياتها وألقابها في ذلك العصر؛ وقد أعانتهم مضامين هذه المجاري على تجاوز التّعليل بالعلل المنصوصة إلى التّعليل بالعلل المستنبطة؛ وكان مستندهم في ذلك التّكييف المصلحة أو الحكمة[١].

* * *

(١) شلبي، تعليل الأحكام: (ص/ ٧١).

المطلب الثّاني

المقرّرات المستخلصة في مجال الاجتهاد التّطبيقيّ

١-: لقد أعطى الصّحابة الكرام ﷺ للظّروف والتّغيّرات التي تعتور الأزمنة والأمكنة والأحوال والأشخاص دوراً كبيراً في تشكيل علل الأحكام وتحديد نوعيّتها؛ وكان ذلك منهم استجابةً لمقتضيات الواقع الذي كانوا يحملون همَّ إصلاحه وترقيته، وتحقيقاً للمنهج الأقوم الذي ربّاهم النّبيّ ﷺ عليه ودرّبهم على سلوكه؛ وإنّ حرارة الإيمان التي كانت تُدْنِقُ حناياهم، وجلالَ الإخلاص الذي كان يملأُ أرواحهم، وحساسيتهم المفرطةَ تجاه المحرّمات والمساخط-: لم تمنعهم كلّها من التّأقلم المنضبط مع البيئات الجديدة التي دخلوها والأعراف المختلفة عن أعراف الحجاز التي أَلِفُوهَا ونشأوا عليها، ولم يُؤْثَرْ عنهم -حتى في ضوء التّصوّر الاستشراقيّ- التّعرّض للحضارات القديمة التي وجدوها في الأمصار التي فتحوها بالهدم والنّسخ والتّقويض.

٢-: إنّ من أهمّ ما يستخلص من مناهج اجتهادات الصّحابة بالرّأي في المجال العمليّ؛ أنّ اجتهاداتهم وفق قواعد سياسة التّشريع وأصول الاستثناء في حالات المنع من التصرّفات؛ تتّسمُ بصبغةٍ إجرائيّةٍ فعليّةٍ دون اكتراثٍ منهم بتسجيلِ نوعيّةِ الحكم؛ فقد كانوا يمنعون من التّصرّف سدّاً للذّريعة -مثلاً- دون أن يُفتوا بكونه

حراماً؛ وإنّما يكتفون بمنعه فحسب، ويرون هذا المنع -الذي هو أشبه بالإجراءات القضائيّة- كافياً في تحقيق مصلحة الاجتهاد الذي أقدموا عليه؛ وهذا يظهر جليّاً في تصرّف عمر ﷺ -مثلاً- حين سأله حذيفة بن اليمان عن سبب إصراره على طلب تطليق الكتابيّة التي تزوّجها في المدائن: «أحرامٌ هو يا أمير المؤمنين؟!»؛ فكتب إليه عمر: «أعزم عليك أن لا تضع كتابي هذا حتى تخلّيَ سبيلها؛ فإنّي أخاف أن يقتدي بك المسلمون؛ فيختاروا نساء أهل الذّمّة لجمالهنّ، وكفى بذلك فتنة لنساء المسلمين»[(١)].

٣-: ممّا يلاحظ في اجتهادات الصّحابة بالرّأي أيضاً أنّهم كانوا يحرصون غالباً على بيان المستند المعنويّ الذي اتّكأوا عليه في الاجتهاد التّطبيقيّ؛ خاصّة في اجتهاد الاستثناء والاستصلاح، وما ذلك منهم إلّا طردٌ لسَنَنِ التّشريع ومنهجه في القِرَانِ بين الأحكام وعللها؛ عرفاناً منهم لمقدار بيان العلل في تكوين رأيٍ فقهيّ موحّد؛ وإعانة على إيجاد القناعة بمعقوليّة ما اجتهدوا فيه.

وممّا يتّصل بهذا المعنى-: أنّ الأحكام التي ليس مبناها على التّعليل كالعبادات؛ تقلُّ نسبةُ الاجتهاد الاستثنائيّ والاستصلاحيّ فيها إلى أضيق نطاق؛ وهو أيضاً حرصٌ على تأكيد صفة الثّبات والاطّراد في أحكام العبادات.

٤-: لم يكن مضمون الرّأي لدى فقهاء الصّحابة يعني العَوْدَ على الأحكام الثّابتة بالتّأويل والتّبديل والإبطال على نحو ما قد

(١) الشّيباني، الآثار: (ص/ ٧٤-٧٥).

تُوحي به كلمة «الرّأي»؛ بل إنّ الصّحابة كانوا كثيراً ما ينتهون بعد النّقاش وتداول وجوه الرّأي إلى إجراء الأحكام على وفق ما يقرّره ظاهر النّصّ التّشريعيّ؛ بعد أن يلمسوا في الحكم الذي يفيده معنى الدّوام والاطّراد، ولقد كانت أوّل حادثة اجتهد فيها الصّحابة بالرّأي بعد مسألة الخلافة هي مسألة قتال أهل الرّدّة؛ وقد انتهى بهم النّظر الجماعيّ إلى إجراء الحكم الأصليّ -وهو وجوب القتال- على ما يقتضيه.

كما أنّ التّغيير الذي يطرأ على صور الأحكام بالتّعديل أو التّأجيل أو الإيقاف؛ ليس إلّا اتّباعاً لما تقتضيه علّة النّصّ الأصليّ، ونـزولاً على ما يستدعيه الواقع العمليّ من رعايةِ الضّروراتِ ومواضع التّخفيفِ والأحوال الاستثنائيّة.

٥-: رغم تحرّج عدد كبيرٍ من فقهاء الصّحابة من الإفتاء والاجتهاد بالرّأي فيما لا نصّ فيه، وإحالتهم على غيرهم في ذلك[1]؛ إلّا أنّهم لم يكونوا يُحجمون عن الاجتهاد في تطبيق ما فيه نصّ؛ بل يشهد واقع اجتهادهم أنّهم كانوا يبادرون إلى تطبيق النّصوص التي لديهم على الحوادث والقضايا مستعينين في ذلك بوجوه الرّأي وما يقتضيه النّظر في المآلات.

على أنّ هذه الظّاهرة التي وُجدتْ بين بعضِ فقهاء الصّحابة

(١) يراجع في هذا المعنى:
ابن القيّم، إعلام الموقعين: (١/ 29-28)، وابن عبد البر، جامع بيان العلم وفضله: (٢/ ١١٢٠-١١٢٨).

يمكن تفسيرها في ضوء النّـزعة الواقعيّة لديهم وحرصهم على علاج الواقع الفعليّ؛ الذي كانوا يرون السّكوت عن بيان حكمه من كتمان العلم؛ ومن الإعانة على الفساد والضّرر؛ وإن كان كفّهم عن الاجتهاد فيما لا نصّ فيه محكوماً بنـزعة الحرج والتّخوّف من الخطأ؛ فقد أوصى عبدُ الله بن عبّاس ﵄ عكرمةَ مولاه فقال: «اذهبْ فَأَفْتِ النّاسَ وأنا لك عون؛ فمن سألك عمّا يعنيه فَأَفْتِهِ، ومن سألك عمّا لا يعنيه فلا تُفْتِهِ؛ فإنّك تطرح عنك ثلثي مؤونة النّاس!»[١].

٦-: إنّ المسائل التي اختلفت فيها اجتهادات الصّحابة؛ كانت آراؤهم فيها قبل أن يمضي بها الحكم أو القضاء لا تزيد قيمتها عن قيمة الفتوى، وعليه لم يكن لها صفة الإلزام؛ بخلاف آرائهم واجتهاداتهم التي انبنى عليها القضاء أو الحكم السّياسيّ؛ فإنّها كانت نافذةً على جميع الأصعدة؛ ولم تكن تُنقض باجتهادٍ آخرَ مستحدثٍ أو تغيُّرٍ في الرّأي؛ حتى لو كان رأي القاضي الذي صدر عنه الاجتهاد الأوّل[٢].

ومن أمثلة هذا النّمط قصّة عمر ﵁ مع ذلك الرّجل الذي خرج من مجلس عليّ وزيد ﵄، وكان ممّا قاله له عمر ﵁: «ولكنّي أردُّكَ إلى رأي؛ والرّأي مشترك»؛ فلم ينقض ما قال عليٌّ وزيدٌ[٣].

(١) سبق تخريجه: (ص/ 7٧).
(٢) الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/ ٩١).
(٣) سبق تخريجه: (ص/ ١١٩).

وقد حصلت لعمر قصّة أخرى في هذا السّياق نفسه؛ فقد حكى الحَكَمُ بن مسعود الثّقفي قال: «قضى عمر بن الخطّاب ﷺ في امرأة توفّيت وتركت زوجها وأمّها وإخوتها لأبيها وأمّها وأخويها لأمّها؛ فأشرك عمر بين الإخوة للأمّ والأب والإخوة للأمّ في الثّلث، فقال له رجل: إنّك لم تشرك بينهم عام كذا وكذا؟ قال عمر: تلك على ما قضينا يومئذ؛ وهذه على ما قضينا اليوم»[(١)].

٧-: إنّ من تداعيات الصّيرورة الظّرفيّة وتغيّرات الأحوال في عهد الخلافة الرّاشدة أنّها أعانت على بُروزِ خصائص مميّزة للاجتهاد التّطبيقيّ لدى الصّحابة الكرام؛ ومن أبرز هذه الخصائص أنّهم قرّروا بطرقٍ مباشرةٍ وغيرِ مباشرةٍ كونَ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزّمان والمكان والأحوال والأشخاص والأعراف، وأصبح إدراكهم لأحوال التّقرير والتّغيير[(٢)]؛ معياراً لتحديد أحوال تغيّر الفتوى واختلافها باختلاف موجباتها. هذا علاوة عن أصل التّعليل الذي هو العمود الفقريّ لظاهرة الاجتهاد بالرّأي بصفة عامّة.

٨-: لقد اتّسعت دائرة «الاجتهاد الفروعيّ» لدى فقهاء الصّحابة في هذا العصر حتى شملت جميع أنواع الحقوق الخاصّة؛ من قضايا الأسرة، وأحكام العقود والالتزامات، وحقوق الجزاء،

---

(١) أخرجه البيهقي في: «السّنن الكبرى»: (١٠/ ١٢٠)، وابن عبد البر في: «جامع بيان العلم وفضله»: (٢/ ٨٨٦)، ومحمّد بن نصر المروزي كما في: «مسند الفاروق» لابن كثير: (١/ ٣٨٣)؛ وقال: «وهذا إسناد صحيح».

(٢) يراجع معناهما في: مقاصد الشّريعة الإسلاميّة لابن عاشور: (ص/ ١٠٢).

وجميع الحقوق العامّة أيضاً؛ من الحقوق الأساسيّة والإدارية والدّوليّة؛ وكانوا في كثير من تلك الاجتهادات قد قدّموا آراء جديدة وحلولاً مستأنفة أثبتوا بها أنّ الشّريعة صالحة للتّطبيق في كلّ الأزمنة والأمكنة[١].

وإنّ هذه الاجتهادات التي غطّت تلك الأنواع كلّها لم يستند الصّحابة في تقريرها إلى مقرّرات مرسومةٍ سلفاً أو قواعد محدّدة ومواضعات اصطلحوا عليها؛ وإنّما كانت العبرة عندهم بمدى موافقتها لمقاصد التّشريع، ووجدان الاطمئنان والثَّلَجِ بصحّة ما اجتهدوا فيه[٢].

* * *

(١) الدواليبي، المدخل إلى علم أصول الفقه: (ص/ ٦٧-٦٨).
(٢) الدهلوي، حجّة الله البالغة: (١/ ٤٣٥-٤٣٦).

الخاتمة والتوصيات

الخاتمة

بما أنّه سبق تلخيص أهمّ النّتائج المستخلصة من اجتهاد الصّحابة بالرّأي في عصر الخلافة في المبحث الأخير؛ فإنّ من اللّائق في خاتمة المطاف أن تُذكر النّتائج العامّة؛ ثم تعقبها أهمّ التّوصيات.

● **أما النّتائج العامّة فأهمها ما يلي:-**

١-: إنّ أهمّ ما يمثّله اجتهاد الصّحابة بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشدة؛ هو كونه الدّور التّشريعيّ الأهمّ بعد مرحلة العهد النّبويّ؛ وذلك لكونه أعطى بصورة فعليّة مناهج التّعامل مع المصدرين الأصليّين للاستنباط -وهما الكتاب والسّنّة-؛ وذلك في الجانب البيانيّ، والجانب التّطبيقيّ.

٢-: لقد كان من أهمّ العوامل في خصوبة الرّأي ودقّته وتميّزه في هذا العصر-: أنّه كان يعوّل كثيراً على الشّورى الفقهيّة التي كانت تُقامُ في حاضرة الخلافة، وبرعايةٍ من الخلفاء أنفسهم؛ وأنّ تقرّر ظاهرة الشّورى في مجال التشريع -بوجهٍ عامٍّ-؛ يعتبر الضّمانة الكبرى لاجتماع الكلمة ووحدة الأمّة؛ خاصّة في المجال التّشريعيّ؛ ومن أظهر الأدلّة على هذا الأمر أنّ الإجماعات التي أصبحت بعد عصرهم أصلاً مرجعيّاً قد كانت ثمرةً لهذه الشّورى التّشريعيّة.

٣-: إنّ اجتهادات الصّحابة بالرّأي في هذا العصر؛ لم تكن قاصرةً على مجالٍ بعينه من مجالات الاجتهاد؛ بل إنّهم اجتهدوا بالرّأي في سائر المجالات؛ وقد توزّعت تلك الآراء الفقهيّة المحفوظة عنهم إلى ثلاث مجالات: مجال النّصّ، ومجال ما لا نصّ فيه، ومجال التّطبيق.

وتظهر ثمرة هذه المجالات في أنّه ينبغي على من يدرس هذه المرحلة من تاريخ التشريع أن لا يقصرها على تقسيمات لم تُؤخذ من واقع اجتهاداتهم هم؛ بل يجب تأسيس تلك المجالات وتفصيلاتها وفق المادّة الفقهيّة المأثورة عنهم. كما تظهر تلك الأهمّيّة في أنّه ينبغي إنهاء القول بأنّ الرّأي لا يكون إلا فيما لا نصّ فيه؛ لأنّ واقع اجتهاد الصّحابة في هذا العصر يخالف هذه الدعوى.

٤-: إنّ منهج الصّحابة في الاجتهاد بالرّأي وإن بقي له تأثيرٌ واضح وقويّ على من بعدهم من التّابعين وتابعيهم؛ إلّا أنّه لم يكن شاملاً من حيث المنهج ومن حيث الموضوع؛ وكانت أهمّ أسباب ذلك أنّ التّابعين ومن بعدهم لم يتولّوا الحكمَ بأنفسهم، ممّا جعل جوانب كثيرة من فقه الخلافة يضمر الاهتمام به، كما أنّ كثرة الفتن والمدارس الاعتقاديّة وغيرها قد كان حائلاً دون تحقيق الرّأي الجماعيّ المنبثق عن الشّورى.

وبالجملة؛ فإن اجتهاد الصّحابة بالرّأي يكوّن حلقة مهمّة جدّاً في سلسلة أدوار تاريخ التشريع الإسلاميّ؛ ومرجع هذه الأهمّيّة البالغة أنهم أعرف النّاس بالتشريع نصوصاً وتطبيقاً وروحاً.

التوصيات

أمّا أهمّ التّوصيات التي يُوصى بها في خاتمة هذه الدّراسة؛ فهي ما يلي:

١-: ضرورة إعادة النّظر في منهج الاجتهاد لدى الصّحابة؛ من حيث الاهتمام بالطّرق التي سلكوها في التّعامل مع المصادر التّشريعيّة، ومن حيث تعاملهم مع واقع التّطبيق؛ وذلك لأنّ البحث في أصول التّشريع ومقاصده بعيداً عن واقع الاجتهاد لدى الصّحابة يعتبر قصوراً في البحث والاستخلاص.

٢-: ضرورة دراسة مرحلة صغار الصّحابة؛ وهي المرحلة التي تلي مرحلة الخلافة الرّاشدة؛ وذلك لكي تكتمل حلقات السّلسلة التي تكوّن مراحل تاريخ التشريع الإسلاميّ، ومن الضّروريّ الإشارة إلى أنّ منهج دراسة تلك المرحلة يختلف كثيراً عن هذه.

٣-: ضرورة دراسة أثر مناهج الصّحابة في الاجتهاد بالرّأي وامتداداتها في المذاهب الفقهيّة الأربعة وغيرها؛ وذلك لاستثمار هذه الآثار في إنعاش الاجتهاد الفقهيّ المعاصر؛ من حيث الفهم الحقيقيّ لمقاصد الفقهاء ومرامي اجتهاداتهم التي تعتبر في عصرنا مرجعيّة لها قيمتها.

٤-: ضرورة العناية باجتهادات الصّحابة من ناحيتين اثنتين:

أ-: من ناحية تحليل الاجتهادات والاراء الفقهيّة لفقهاء

الصّحابة؛ وذلك حتى تستثمر تلك التّحليلات في واقع الاجتهاد الفقهيّ المعاصر، وفي ميادين الدّعوة إلى الله.

ب-: ومن ناحية خدمة الآثار المروية عنهم بالنّظر في مدى ثبوتها وفق منهج المحدّثين في تصحيح المرويّات وتضعيفها؛ حتى تتأتّى الاستفادة منها على الوجه الأكمل.

٥-: ضرورة الاهتمام بإعادة النّظر في منهج مادّة تاريخ التّشريع؛ بحيث تصبح هذه المادّة أكثر خصوبة وأثراً في نفوس الدّارسين، وذلك بإعطاء أهمّيّة كبيرة لمناهج الاجتهاد بالرّأي لدى الصّحابة؛ بدلَ التّركيز على النّاحية السّرديّة المعتمدة على الجانب التّاريخيّ، وجانب الاجتهاد الفروعيّ فحسب.

وآخر دعوانا أن الحمد لله ربّ العالمين.

* * *

الفهارس

ويشتمل على:

- **فهرست الآيات**
- **فهرست الأحاديث والآثار**
- **فهرست الأعلام**
- **فهرست الحدود والمصطلحات المشروحة**
- **فهرست المسائل الفقهيّة**
- **فهرست القواعد الفقهيّة**
- **فهرست الشّعر**
- **فهرست التّراتيب والنّظم**
- **فهرست المذاهب والطّوائف والقبائل**
- **فهرست الأماكن والوقائع**
- **فهرست المصادر والمراجع**
- **فهرست المحتويات**

فهرست الآيات

* * *

فهرست الأحاديث والآثار

* * *

فهرست الأعلام

حرف الألف

حرف الباء

حرف التّاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدّال

حرف الذّال

حرف الرّاء

حرف الزّاي

حرف السّين

حرف الشّين

حرف الصّاد

حرف الضّاد

حرف الطّاء

حرف العين

حرف الغين

حرف الفاء

حرف القاف

حرف الكاف

حرف اللّام

حرف الميم

حرف النّون

حرف الهاء

حرف الواو

حرف الياء

فهرست الحدود والمصطلحات المشروحة

حرف الألف

حرف الباء

حرف التّاء

حرف الدّال

حرف الرّاء

حرف الزّاي

حرف السّين

حرف الشّين

حرف الظّاء

حرف العين

حرف الميم

حرف النّون

* * *

فهرست المسائل الفقهيّة

● الطّهارة والصّلاة:

● الزّكاة:

● الصّوم:

● الحجّ:

● النّكاح وما يتّصل به:

● الرّضاع:

● المواريث:

● البيوع والعقود وما يتّصل بها:

● الجهاد والسّير:

● الجنايات:

● أحكام الإمامة والسّياسة:

● الآداب:

* * *

فهرست القواعد الفقهيّة

* * *

فهرست الشّعر

حرف التّاء

فَمَنْ لِلْقَوَافِي بَعْدَ حَسَّانَ وَابْنِهِ ومَنْ لِلْمَعَانِي بَعْدَ زَيْدِ بْنِ ثَابِتِ! (٧٠)

حرف الرّاء

لَمَّا رَأَيْتُ الأَمْرَ أَمْراً مُنْكَرَا أَجَّجْتُ نَارِي وَدَعَوْتُ قُنْبُرَا (٢٧٤)

حرف الميم

وَلَا لِمَنْ سَالَكَ الشّورى مُشَاوَرَةٌ إلّا بِطَعْنٍ وَضَرْبٍ صَائِبٍ خَذِمِ
أَنَّى تَكُونُ لَهُمْ شُورَى وَقَدْ قَتَلُوا عُثْمَانَ ضَحَّوْا بِهِ في أَشْهُرٍ حُرُمِ (٢٤٣)

حرف النّون

تَخَوَّفَ الرَّحْلُ مِنْهَا تَامِكاً قَرِداً كَمَا تَخَوَّفَ عُودَ النَّبْعَةِ السَّفِنُ (٢٠٩)

* * *

فهرست التّراتيب والنّظم

فهرست المذاهب والطّوائف والقبائل

* * *

فهرست الأماكن والوقائع

حرف الألف

حرف الباء

حرف التّاء

حرف الجيم

حرف الحاء

حرف الخاء

حرف الدّال

حرف الذّال

حرف الرّاء

حرف الزّاي

حرف السّين

حرف القاف

حرف الكاف

حرف الميم

حرف الياء

* * *

فهرست المصادر والمراجع

١- الآمدي، علي بن محمد، الإحكام في أصول الأحكام، تحقيق عبد الرزاق عفيفي، ط. المكتب الإسلاميّ، بيروت (١٩٨٢م).
٢- ابن الأثير، علي بن محمد، أسد الغابة، ط. دار الشعب، مصر.
٣- ابن الأثير، محمد بن محمد، النهاية في غريب الحديث والأثر، تحقيق طاهر الزاوي ومحمود الطناحي، المكتبة الإسلاميّة، بيروت (١٩٧٠م).
٤- الأرموي، صفي الدّين محمد بن عبد الرحيم، نهاية الوصول في دراية الأصول، تحقيق صالح اليوسف وسعد السويح، المكتبة التجارية، مكة المكرمة (١٩٩٦م).
٥- إسماعيل، شعبان محمد، التشريع الإسلاميّ: مصادره وأطواره، ط٢, مكتبة النهضة المصرية، القاهرة (١٩٨٥م).
٦- ------------، الاجتهاد الجماعيّ ومدى الحاجة إليه في العصر الحاضر، ط. أولى، مكتبة العلم والإيمان، مصر (١٩٩٠).
٧- الأصبهاني، أبو نعيم إسماعيل بن محمد، دلائل النبّوة، تحقيق محمد محمد الحداد، دار طيبة، الرياض (١٤٠٩هـ).
٨- الأصفهاني، الراغب، المفردات في غريب القرآن، المطبعة الميمنية، مصر.
٩- الألباني، ناصر الدّين، إرواء الغليل، المكتب الإسلاميّ، بيروت (١٩٩٨م).
١٠- إمبابي، محمد مصطفى، الحركة الفقهيّة الإسلاميّة، مطبعة السباعي، مصر (١٩٨٣م).
١١- ابن أمير الحاج، محمد بن محمد، التقرير والتحبير في شرح التحرير، المطبعة الأميرية، مصر (١٣١٦هـ).
١٢- أمين، أحمد، فجر الإسلام، مكتبة النهضة المصرية، مصر.
١٣- الأنصاري، عبد العلي بن نظام الدّين، فواتح الرحموت، دار الفكر، بيروت.
١٤- الإيجي، عضد الدّين، شرح مختصر ابن الحاجب، المطبعة الأميرية، مصر (١٣٠٧هـ).

١٥- الأيوبي، محمد هشام، الاجتهاد ومقتضيات العصر، دار الفكر، عمّان.
١٦- الباجي، أبو الوليد، المنتقى شرح الموطّأ، مطبعة السعادة، مصر (١٣٣٢هـ).
١٧- ــــــــــــــ، إحكام الفصول في أحكام الأصول، تحقيق عبد الله الجبوري، مؤسسة الرّسالة، بيروت (١٩٨٩م).
١٨- ــــــــــــــ، الحدود في الأصول، تحقيق نـزيه حماد، مؤسسة الزعبي، بيروت (١٩٧٣م).
١٩- البخاري، عبد العزيز، كشف الأسرار شرح أصول البزدوي، جار الكتاب العربيّ، بيروت (١٩٧٤م).
٢٠- البخاري، محمد بن إسماعيل، الجامع الصّحيح، تحقيق مصطفى البغا، دار ابن كثير، دمشق (١٩٨٧م).
٢١- ــــــــــــــ، التّاريخ الصّغير، تحقيق: محمّد إبراهيم زيد، ط. دار الوعي، زمكتبة التّراث، حلب والقاهرة (١٣٩٧هـ).
٢٢- ابن بدران، عبد القادر بن أحمد، المدخل إلى مذهب الإمام أحمد، إدارة الطباعة المنيرية، مصر.
٢٣- ــــــــــــــ، تهذيب تاريخ دمشق الكبير، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت (١٩٨٧م).
٢٤- بدران، بدران أبو العيني، تاريخ الفقه الإسلاميّ ونظرية الملكية والعقود، دار النهضة العربيّة، بيروت (١٩٦٨م).
٢٥- البرهاني، محمد هشام، سد الذرائع في الشريعة الإسلاميّة، دار الفكر، دمشق (١٩٨٥م).
٢٦- البطليوسي، ابن السيد، الإنصاف في التنبيه على الأسباب التي أوجبت الاختلاف بين المسلمين في آرائهم، مكتبة وهبة، مصر.
٢٧- بلتاجي، محمد، منهج عمر بن الخطّاب في التشريع، دار السلام، القاهرة (٢٠٠٢م).
٢٨- البيهقي، أحمد بن الحسين، السّنن الكبرى، دار الفكر، بيروت (١٩٩٦م).
٢٩- ــــــــــــــ، دلائل النّبوّة، تحقيق عبد المعطي قلعجي، دار الكتب العلمية، بيروت (١٩٨٥م).

٣٠- الترمذي، محمد بن عيسى، سنن الترمذي، تحقيق أحمد شاكر ومحمد فؤاد عبد الباقي وإبراهيم عطوة، مطبعة مصطفى البابي الحلبي، مصر.
٣١- التفتازاني، مسعود بن عمر، التلويح على شرح التوضيح، ط. محمد علي صبح، مصر (١٣٧٧هـ).
٣٢- توانا، سيد محمد موسى، الاجتهاد ومدى حاجتنا إليه في هذا العصر، دار الكتب الحديثة، مصر (١٩٧٢م).
٣٣- آل تيمية، أبو البركات، وعبد الحليم، وأحمد، المسودة، تحقيق محمد محي الدّين عبد الحميد، دار الكتاب العربيّ، بيروت (١٩٨٦م).
٣٤- ابن تيمية، أحمد بن عبد الحليم، موافقة صحيح المنقول لصريح المعقول، مكتبة أنصار السنة المحمدية، مصر (١٣٧٩هـ).
٣٥- الجرجاني، عبد القاهر بن عبد الرحمن، دلائل الإعجاز، قرأه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، مصر (٢٠٠٢).
٣٦- الجصاص، أبو بكر، أحكام القرآن، مطبعة الأوقاف الإسلاميّة، القاهرة (١٣٣٥هـ).
٣٧- ----------، الفصول في الأصول، تحقيق عجيل النشمي، منشورات وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت (١٩٨٥م).
٣٨- ابن الجوزي، أبو الفرج عبد الرّحمن، سيرة عمر، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠٦هـ).
٣٩- الجويني، عبد الملك بن يوسف، البرهان في أصول الفقه، تحقيق محمد عبد العظيم الديب، توزيع دار الأنصار، القاهرة (١٩٨٠م).
٤٠- الحاكم، محمد بن عبد الله، المستدرك على الصّحيحين، تحقيق مصطفى عبد القادر عطا، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١١هـ).
٤١- ابن حبان، محمد، الثقات، تحقيق السيد شرف الدّين أحمد، ط. دار الفكر، بيروت (١٩٧٥م).
٤٢- حتي، فيليب، تاريخ العرب، منشورات دار المعلمين العالية، بغداد.
٤٣- ابن حجر، أحمد بن علي، الإصابة في تمييز الصّحابة، مطبعة السعادة، مصر (١٣٢٨هـ).

٤٤- -------------، التلخيص الحبير، تحقيق عبد الله هاشم المدني، شركة الطباعة الفنية، مصر (١٣٨٤هـ).

٤٥- -------------، فتح الباري شرح صحيح البخاري، المطبعة السّلفية، القاهرة.

٤٦- -------------، تغليق التعليق، تحقيق عبد الرحمن القزقي، المكتب الإسلاميّ، بيروت (١٤٠٥هـ).

٤٧- -------------، الدراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، ط. دار المعرفة، بيروت.

٤٨- الحجوي، محمد بن الحسن، الفكر السامي في تاريخ الفقه الإسلاميّ، تحقيق عبد العزيز القاري، المكتبة العلمية بالمدينة المنورة (١٩٧٦م).

٤٩- ابن حزم، علي، أصحاب الفتيا من الصّحابة ومن بعدهم (ملحقة بكتاب جوامع السيرة)، مكتبة النهضة المصرية، مصر (١٩٧٢م).

٥٠- ---------، الإحكام في أصول الأحكام، تقديم إحسان عبّاس، دار الآفاق الجديدة، بيروت (١٤٠٠هـ).

٥١- --------، المحلى، تعليق أحمد شاكر، طبع منير الدمشقي، مصر (١٣٥٢هـ).

٥٢- --------، (ملخص إبطال القياس والرّأي والاستحسان والتقليد والتّعليل، تحقيق سعيد الأفغاني، ط. جامعة دمشق، دمشق.

٥٣- حسان، حسين حامد، المدخل لدراسة الفقه الإسلاميّ، دار النهضة العربيّة، بيروت (١٩٧٢م).

٥٤- الحسن، خليفة بابكر، الاجتهاد بالرّأي في مدرسة الحجاز الفقهيّة، مكتبة الزهراء، القاهرة (١٩٩٧م).

٥٥- حسين، أحمد فراج، تاريخ التشريع الإسلاميّ، مذكرات جامعة الإسكندرية.

٥٦- الحسيني، إبراهيم بن محمد، البيان والتعريف، تحقيق سيف الدّين الكاتب، دار الكتاب العربيّ، بيروت (١٤٠١هـ).

٥٧- ابن حنبل، أحمد، المسند، ط. مؤسسة قرطبة، مصر.

٥٨- ---------، العلل ومعرفة الرّجال، تحقيق وصي الله بن محمد عبّاس،

المكتب الإسلاميّ ودار الخاني، بيروت والرياض (١٤٠٨هـ).
٥٩- الخضري، محمد، تاريخ التشريع الإسلاميّ، مكتبة النهضة المصرية، مصر (١٣٩٠هـ).
٦٠- الخطيب، محمد عجاج، السنة قبل التدوين، دار وهبة، مصر (١٩٦٣م).
٦١- الخفيف، علي، أسباب اختلاف الفقهاء، معهد الدراسات العربيّة العالية، مصر (١٩٥٦م).
٦٢- ابن خلدون، عبد الرحمن بن محمد، المقدمة، دار إحياء التراث العربيّ، بيروت.
٦٣- خلاف، عبد الوهاب، الاجتهاد بالرأي، مطبعة دار الكتاب العربيّ، مصر (١٩٥٠م).
٦٤- ------------، مصادر التشريع الإسلاميّ فيما لا نص فيه، معهد الدراسات العربيّة، مصر (١٩٥٤م).
٦٥- الدارقطني، علي بن عمر، السّنن، تحقيق عبد الله هاشم اليماني، المطبعة المصرية.
٦٦- الدارمي، عبد الله بن عبد الرحمن، السّنن، تحقيق فواز زمرلي وخالد السبع، دار الريان للتراث، القاهرة (١٩٨٧م).
٦٧- أبو داود، سليمان بن الأشعث، السّنن، ضبط وتعليق، محمد محي الدّين عبد الحميد، مكتبة الرياض الحديثة.
٦٨- الدريني، فتحي، بحوث مقارنة في الفقه الإسلاميّ وأصوله، مؤسسة الرّسالة، بيروت (١٩٩٤م).
٦٩- ---------، المناهج الأصوليّة في الاجتهاد بالرّأي في التشريع الإسلاميّ، مؤسسة الرّسالة، بيروت (١٩٩٧م).
٧٠- ---------، نظرية التعسف في استعمال الحق، دار البشير ومؤسسة الرّسالة، عمان وبيروت (١٩٩٨م).
٧١- ابن دقيق العيد، محمد بن علي، إحكام الأحكام، إدارة الطباعة المنيرية، القاهرة.
٧٢- الدهلوي، ولي الله بن عبد الرحيم، حجّة الله البالغة، تحقيق جمعة عثمان

ضميرية، مكتبة الكوثر، الرياض (١٩٩٩م).
٧٣- الدواليبي، محمد معروف، المدخل إلى علم أصول الفقه، مطبعة جامعة دمشق (١٩٦٣م).
٧٤- الذبياني، عبد المجيد، تاريخ الفقه الإسلاميّ، الدار الجماهيرية للنشر والتوزيع، مصراتة، ودار الآفاق الجديدة، المغرب (١٩٩٤م).
٧٥- الذهبي، محمد بن أحمد، تذكرة الحفاظ، تحقيق عبد الرحمن المعلمي، حيد آباد الدكن، الهند.
٧٦- -----------، سير أعلام النبلاء، تحقيق بإشراف شعيب الأرناؤوط، مؤسسة الرّسالة، بيروت (١٤٠٩هـ).
٧٧- ابن رجب، أبو الفرج زين الدّين عبد الرّحمن، الاستخراج لأحكام الخراج، ط. دار المعرفة، بيروت.
٧٨- ابن رشد، محمد بن أحمد، بداية المجتهد ونهاية المقتصد، مطبعة البابي الحلبي، مصر (١٣٧٠هـ).
٧٩- الزبيدي، محمد مرتضى، تاج العروس من جواهر القاموس، تحقيق عبد الستار فراج، مطبعة حكومة الكويت (١٣٩١هـ).
٨٠- الزحيلي، محمد، تاريخ القضاء في الإسلام، دار الفكر، دمشق (١٩٩٥م).
٨١- الزركشي، محمد بن بهادر، البحر المحيط في أصول الفقه، تحرير عبد القادر العاني، (ط. وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة بالكويت (١٩٩٢م).
٨٢- أبو زهرة، محمد، أصول الفقه، دار الفكر العربيّ، القاهرة (١٩٨٤م).
٨٣- ---------، تاريخ المذاهب الإسلاميّة، مطبعة المدني، القاهرة.
٨٤- ---------، الإمام زيد حياته وعصره، دار الفكر العربيّ، القاهرة (١٩٥٩م).
٨٥- ---------، الشّافعيّ حياته وعصره، دار الفكر العربيّ، القاهرة.
٨٦- ---------، مالك حياته وعصره، دار الفكر العربيّ، القاهرة.
٨٧- الزيلعي، عبد الله بن يوسف، نصب الراية في تخريج أحاديث الهداية، تحقيق محمد يوسف البوري، دار الحديث، مصر (١٣٥٧هـ).
٨٨- السايس، محمد علي، (بالاشتراك مع السبكي والبربري)، تاريخ التشريع

الإسلاميّ، دار العصماء، دمشق (١٩٩٧م).
٨٩- ----------، نشأة الفقه الاجتهاديّ وأطواره، مجمع البحوث الإسلاميّة، مصر (١٣٨٩هـ).
٩٠- ابن السبكي، تاج الدّين وتقي الدّين، الإبهاج في شرح المنهاج، مطبعة التوفيق الأدبية، مصر.
٩١- سحنون، عبد السلام بن سعيد، المدونة، مطبعة السعادة، مصر (١٣٢٣هـ).
٩٢- السرخسي، محمد بن أحمد، أصول السرخسي، دار الكتاب العربيّ، مصر (١٣٧٢هـ).
٩٣- -------------، المبسوط، مطبعة السعادة، مصر.
٩٤- ------------، شرح السير الكبير، تحقيق صلاح الدّين المنجد، مطبعة مصر، القاهرة (١٩٧٦م).
٩٥- السريتي، عبد الودود، تاريخ الفقه الإسلاميّ مع دراسة لبعض نظرياته العامّة، مؤسسة الثقافة الجامعية، الإسكندرية (١٩٨٢م).
٩٦- ابن سعد، محمد، الطبقات الكبرى، دار صادر، بيروت (١٣٧٦هـ).
٩٧- ابن سلام، القاسم، الأموال، تحقيق محمد خليل هراس، إدارة إحياء التراث في قطر (١٩٨٧م).
٩٨- السمعاني، عبد الكريم بن محمد، أدب الإملاء والاستملاء، تحقيق ماكس فايسلفايلر، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤٠١هـ).
٩٩- السمعاني، منصور بن محمد، قواطع الأدلّة، مكتبة نـزار الباز، مكة المكرمة (١٩٩٨م).
١٠٠- السنوسي، عبد الرحمن بن معمر، اعتبار المآلات ومراعاة نتائج التصرّفات، دار ابن الجوزي، الرياض(١٤٢٤هـ).
١٠١- -----------------، مراعاة الخلاف، مكتبة الرشد، الرياض (١٤٢٠هـ).
١٠٢- سيديّو، إ.، تاريخ العرب العام، ترجمة عادل زعيتر، دار إحياء الكتب العربيّة، مصر (١٩٤٨م).
١٠٣- السيوطي، عبد الرحمن، الرد على من أخلد إلى الأرض، دار الكتب العلمية،

بيروت (١٤٠٣هـ).
١٠٤- الشاذلي، حسن علي، المدخل للفقه الإسلاميّ، دار الاتحاد العربيّ للطباعة، مصر (١٩٨٨م).
١٠٥- الشاطبي، إبراهيم بن موسى، الاعتصام، تقديم محمد رشيد رضا، دمكتبة الرياض الحديثة، الرياض.
١٠٦- ---------------، الموافقات، تعليق عبد الله دراز، ط دار المعرفة، بيروت.
١٠٧- الشّافعيّ، محمد بن إدريس، الرّسالة، تحقيق أحمد شاكر، مصطفى البابي الحلب، مصر (١٣٥٨هـ).
١٠٨- ---------------، كتاب الأم، المطبعة الأميرية، مصر (١٣٢٥هـ).
١٠٩- ---------------، المسند، دار الفكر، بيروت.
١١٠- شلبي، محمد مصطفى، تعليل الأحكام، دار النهضة العربيّة، بيروت (١٤٠١هـ).
١١١- ---------------، المدخل في التعريف بالفقه الإسلاميّ وقواعد الملكية والعقود فيه، دار النهضة العربيّة، بيروت (١٩٨٣م).
١١٢- شلتوت، محمود، الإسلام عقيد وشريعة، ط٢,، دار القلم، القاهرة.
١١٣- الشوكاني، محمد بن علي، نيل الأوطار، مصطفى البابي الحلبي، مصر (١٣٧٢هـ).
١١٤- ---------------، إرشاد الفحول إلى تحقيق الحقّ من علم الأصول، ط. دار الفكر، بيروت.
١١٥- الشيباني، محمد بن الحسن، كتاب الآثار، ط. حيدر آباد الدكن، الهند.
١١٦- ---------------، المبسوط، تحقيق أبي الوفاء الأفغاني، دائرة المعارف العثمانية، الهند.
١١٧- ابن أبي شيبة، أبو بكر، المصنف، تحقيق عامر الأعظمي، الدار السّلفية، الهند (١٤٠٣هـ).
١١٨- الشيرازي، أبو إسحاق، طبقات الفقهاء، تحقيق إحسان عبّاس، دار الرائد العربيّ، بيروت (١٩٧٠م).

١١٩- -----------، التبصرة في أصول الفقه، تحقيق حسن هيتو، دار الفكر، دمشق(١٩٨٠م).
١٢٠- الصّالح، محمد أديب، تفسير النصوص، المكتب الإسلاميّ، بيروت (١٩٩٣م).
١٢١- الصّالح، صبحي، النظم الإسلاميّة نشأتها وتطوّرها، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦٥م).
١٢٢- ----------، علوم القرآن، دار العلم للملايين، بيروت (١٩٦٩م).
١٢٣- الصنعاني، عبد الرزاق بن همام، المصنف، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، نشر المجلس العلمي بالهند (١٤٠٣هـ).
١٢٤- الطبري، أحمد بن عبد الله، الرياض النضرة، تحقيق عيسى المانع الحميري، دار الغرب الإسلاميّ، بيروت (١٩٩٦م).
١٢٥- الطبري، محمد بن جرير، جامع البيان عن تأويل آي القرآن، بولاق، مصر (١٣٢٩هـ).
١٢٦- ----------------، تاريخ الأمم والملوك، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم، دار المعارف، مصر.
١٢٧- الطحاوي، أحمد بن محمد، شرح معاني الآثار، تحقيق محمد زهري النجار، دار الكتب العلمية، بيروت (١٣٩٩هـ).
١٢٨- ----------------، مختصر خلاف العلماء، تحقيق عبد الله نذير أحمد، دار الشائر الإسلاميّة، بيروت (١٤١٧هـ).
١٢٩- الطوفي، سليمان بن عبد القوي، شرح مختصر الرّوضة، تحقيق عبد الله التّركي، مؤسسة الرّسالة، بيروت (١٤٠٧هـ).
١٣٠- الطّيالسي، سليمان بن داود البصري، المسند، دار المعرفة، بيروت.
١٣١- ابن عاشور، محمد الطاهر، مقاصد الشريعة الإسلاميّة، الشركة التونسية للنشر والتوزيع، تونس (١٩٧٥م).
١٣٢- ابن عبد البر، يوسف، جامع بيان العلم وفضله، تحقيق أبي الأشبال الزهيري، دار ابن الجوزي، الرياض (١٩٩٤م).
١٣٣- ابن عبد السلام، عزالدّين بن عبد العزيز، قواعد الأحكام في مصالح الأنام،

تحقيق نـزيه حماد وجمعة ضميرية، دار القلم، دمشق(٢٠٠٠م).
١٣٤- عبد القادر، علي حسن، نظرة عامّة في تاريخ الفقه الإسلاميّ، دار الكتب الحديثة، مصر.
١٣٥- أبو عبيد، القاسم بن سلّام، كتاب الأموال، تحقيق: محمد خليل هراس، مكتبة الكلّيّات الأزهرية، القاهرة، الطبعة الأولى (١٣٨٨هـ).
١٣٦- العظيم آبادي، محمد شمس الحق، عودن المعبود، دار الكتب العلمية، بيروت (١٤١٥هـ).
١٣٧- الغزالي، محمد بن محمد، المستصفى من علم الأصول، دار الفكر، بيروت.
١٣٨- -------------، المنخول من تعليقات الأصول، تحقيق محمد حسن هيتو، دار الفكر، دمشق (١٤٠٠هـ).
١٣٩- الفيروزابادي، محمد بن يعقوب، القاموس المحيط، طبع مصطفى محمد، مصر (١٣٧٣هـ).
١٤٠- ابن قدامة، موفق الدّين، روضة الناظر وجنة المناظر، دار الحديث، بيروت.
١٤١- ----------، المغني شرح مختصر الخرقي، دار المنار، مصر (١٣٦٧هـ).
١٤٢- القرافي، أحمد بن إدريس، الإحكام في تمييز الفتاوى عن الأحكام وتصرّفات القاضي والإمام، تحقيق محمود عرنوس، مطبعة الأنوار، مصر (١٩٣٨م).
١٤٣- -------------، الفروق، دار عالم الكتب، بيروت.
١٤٤- -------------، شرح تنقيح الفصول، تحقيق طه عبد الرؤوف سعد، مكتبة الكلّيّات الأزهرية، مصر (١٩٧٣م).
١٤٥- القرطبي، محمد بن أحمد، الجامع لأحكام القرآن، دار الكتب المصرية، مصر (١٣٦٩هـ).
١٤٦- ابن القيّم، محمد بن أبي بكر، إعلام الموقعين عن رب العالمين، إدارة الطباعة المنيرية، مصر (١٩٦٩م).
١٤٧- -------------، الطرق الحكمية في السّياسة الشرعية، دار الكتب العلمية، بيروت.
١٤٨- الكبيسي، حمد عبيد، (بالاشتراك مع السارائي، محمد عبّاس، والزلمي،

مصطفى)، المدخل لدراسة الشريعة الإسلاميّة، دار المعرفة (١٩٨٠م).
١٤٩- الكتاني، عبد الحي، التراتيب الإدارية، دار صادر، بيروت (١٩٧٩م).
١٥٠- ابن كثير، إسماعيل، تفسير القرآن العظيم، مطبعة الاستقامة (١٣٧٣هـ).
١٥١- -----------، مسند الفاروق، ط. المكتبة الإسلاميّة، لاهور.
١٥٢- الكسّي، عبد بن حميد بن نصر، مسند عبد بن حميد، تحقيق صبحي البدري السّامرّائي ومحمود محمد الصّعيدي، ط. مكتبة السّنّة، القاهرة (١٤٠٨هـ).
١٥٣- الكلواذاني، محفوظ بن أحمد، التمهيد في أصول الفقه، تحقيق مفيد أبي عمشة ومحمد إبراهيم، نشر مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة (١٤٠٦هـ).
١٥٤- كولسون، ن، ج، في تاريخ التشريع الإسلاميّ، ترجمة محمد أحمد سراج، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، بيروت (١٩٩٢م).
١٥٥- اللالكائي، هبة الله بن منصور، شرح أصول اعتقاد أهل السنة، تحقيق أحمد حمدان، ط. دار طيبة، الرياض (١٤٠٢هـ).
١٥٦- ابن ماجه، محمد بن يزيد، السّنن، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، مطبعة عيسى البابي الحلبي، مصر (١٩٧٢م).
١٥٧- مالك، بن أنس، الموطأ، تحقيق محمد فؤاد عبد الباقي، عيسى البابي الحلبي، مصر (١٩٦٧م).
١٥٨- الماوردي، علي بن محمد، الأحكام السلطانية، مطبعة السعادة، مصر (١٣٢٧هـ).
١٥٩- المراغي، مصطفي، اجتهاد أبي بكر (مقال بمجلة الأزهر، المجلد الثامن عشر)، مصر (١٩٤٦م).
١٦٠- المقدسي، مطهّر بن طاهر، البدء والتّاريخ، مكتبة الثّقافة الدّينيّة، القاهرة.
١٦١- ابن منصور، سعيد، السّنن، تحقيق حبيب الرحمن الأعظمي، الدار السّلفية، الهند(١٩٨٢م).
١٦٢- ابن منظور، محمد بن مكرم، لسان العرب، دار صادر، بيروت(١٣٧٦هـ).
١٦٣- موسى، محمد يوسف، تاريخ الفقه الإسلاميّ: دعوة لتجديده بالرّجوع لمصادره الأولى، دار الكتب الحديثة، القاهرة(١٩٥٨م).

١٦٤- النبهان، محمد فاروق، المدخل للتشريع الإسلاميّ، وكالة المطبوعات، ودار القلم، الكويت وبيروت.

١٦٥- ابن النجار، محمد بن أحمد، شرح الكوكب المنير، تحقيق محمد الزحيلي ونـزيه حماد، مركز البحث العلمي بجامعة أم القرى، مكة المكرمة (١٤٠٨هـ).

١٦٦- ابن نجيم، زين الدّين بن إبراهيم، الأشباه والنظائر، مؤسسة الحلبي، مصر (١٣٧٨هـ).

١٦٧- النسائي، أحمد بن شعيب، (١٤٠٦هـ)، السّنن، ترقيم عبد الفتاح أبي غدة، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت.

١٦٨- النووي، يحيى بن شرف، المجموع شرح المهذب، المطبعة المنيرية، مصر.

١٦٩- -----------، تهذيب الأسماء واللّغات، ط. دار الفكر، بيروت (١٩٩٦م).

١٧٠- ابن هانئ، إسحاق، مسائل الإمام أحمد، مكتبة الرياض الحديثة، الرياض.

١٧١- ابن هشام، محمد، السيرة النّبويّة، تحقيق إبراهيم السقا، مكتبة الكلّيّات الأزهرية (١٩٧٠م).

١٧٢- أبو يوسف، يعقوب بن إبراهيم، الخراج، المطبعة السّلفية، مصر (١٣٥٢هـ).

***

فهرست المحتويات

الباب الثاني

أسس الاجتهاد بالرّأي في عصر الخلافة الرّاشـدة واتّجاهاته ومجالاته وآثاره

٢٤٥ - ٥٤٠

الفهارس
٥٤١ – ٦١٢

تم الإخراج بشركة غراس للطباعة والنشر والتوزيع
- هاتف ٢٤٨١٩٠٣٧ - فاكس ٢٤٨٣٨٤٩٥ - الكويت